

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul Brodard.

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

VINGT-SEPTIÈME ANNÉE

LIV

(JUILLET A DÉCEMBRE 1902)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1902

LES

TENDANCES FONDAMENTALES

DES MYSTIQUES CHRÉTIENS [1]

Si les grands mystiques chrétiens pouvaient, par quelque miracle, se trouver réunis en un même endroit, et chacun dans l'entourage qui lui était habituel, pour y vivre à sa façon, le monde se convaincrait bien vite qu'ils constituent une des plus étonnantes et des plus profondes « variations » dont l'espèce humaine ait été encore témoin. Mais comme ils ont existé épars à travers les siècles et les mondes, ils n'ont encore attiré l'attention sérieuse que d'un petit nombre de penseurs. Jusqu'à ces dernières années, la plupart des savants qui ont jeté sur eux un coup d'œil en passant n'ont guère noté que les extases, les visions, les catalepsies, les pénitences extravagantes et ils ont cru tout dire en prononçant le mot fatidique d'hystérie.

Au risque de scandaliser, nous oserons affirmer que les croyants, malgré leur admiration naïve et benoîte pour ces « prodiges de l'amour de Dieu », se sont souvent rapprochés davantage d'une juste appréciation de la vie mystique que les physiologistes. Fort heureusement, les mystiques ont bénéficié pendant ces dernières années du nouvel intérêt qu'éveille la vie religieuse, et, tout récemment, ils ont fait le sujet de plusieurs études psychologiques de réelle valeur [2].

1. Cette étude fait partie d'une investigation psychologique systématique de la vie religieuse. Voir, pour d'autres fragments, les articles du *Monist* de janvier et de juillet 1901, intitulés respectivement « Introduction to a Psychological Study of Religion » et « The Contents of the Religions Consciousness » ; celui du *Bibliotheca Sacra*, 1901, « Religion, its impulses and its ends », et un travail sur la *Psychologie de la conversion* dans l'*American Journal of Psychology*, vol. VII, 1896.

2. Parmi les toutes récentes études, il faudrait mentionner le solide travail de Inge, *Christian Mysticism*, celui de Récéjac sur les *Fondements de la connaissance mystique* et les très intéressantes études de Murisier sur *Les maladies du Sentiment religieux*, publiées ici même et puis réunies en un petit volume

Les deux grands traits qui caractérisent le tempérament du mystique chrétien sont, à notre avis, l'instabilité de la sensibilité organique — elle alterne entre l'anesthésie et l'hyperesthésie — et l'énergie tenace et héroïque avec laquelle il poursuit un idéal moral bien déterminé. L'observation objective et la généralisation sont au contraire ses points faibles; il a d'ordinaire l'intelligence enfantine. Il ne faudrait donc pas se laisser entraîner par l'opinion, en même temps si fausse et si répandue, qui veut voir en lui un auteur de système de philosophie théorique [1]. Il est avant et tout essentiellement un *pratiquant*; il vit par la *raison pratique* et non par la *raison pure*, pour nous servir de ces archaïsmes kantiens. Et c'est là l'insuffisance de presque tous les travaux récents, autrement méritoires, de s'être attachés surtout à la vie intellectuelle — à la connaissance — sans s'être rendu compte que ce n'était s'occuper que du coin le plus insignifiant et le plus sombre de la conscience mystique. Tandis que l'hypéresthésie organique combinée à l'affirmation virile et tenace de la volonté de vivre d'une certaine façon seulement, amènent chez eux des conflits d'ordre moral qui se déchaînent avec une violence, une insistance, et un résultat final tout à fait remarquables.

Ne se pourrait-il pas que nous ayons en eux une révélation de certains desseins de l'Inconscient, ou, disons plutôt, de certaines tendances particulièrement significatives? Une sensibilité excessive à la vie intérieure qui, d'un côté, se met en travers de la perception, fausse le jugement subjectif, et fait de l'individu un visionnaire absurdement superstitieux, pourrait bien en même temps, si d'autres tendances s'y mêlent, conduire à la réalisation d'un état qsycho-physiologique d'une supériorité incontestable bien pue partielle. Que les mystiques chrétiens soient des névropathes, ce n'est certes pas une raison suffisante pour rejeter *à priori* cette possibilité. Bien au contraire, car c'est d'un système nerveux particulièrement sensitif et instable qu'on a le droit d'attendre du nouveau, soit dans la vie de la pensée pure, soit dans la vie affecto-motrice.

Nous ne nous arrêterons que peu, dans ce premier travail, sur les

(*Bibliothèque de Philosophie contemporaine*). Nous aurons occasion, dans le courant de ces pages, de considérer certaines idées maîtresses de cet ouvrage, le seul qui, jusqu'ici, ait approché le mysticisme religieux franchement du point de vue de la psychologie moderne. Comme nous terminons cette étude, la *Revue Philosophique* de février nous parvient avec le travail de A. Godfernaux, sur la Psychologie du Mysticisme.

1. On lit par exemple — non pas il est vrai dans l'œuvre d'un philosophe attitré — que Ruysbrœck « possédait un des plus sages, des plus exacts et des plus subtils organes philosophiques qui aient jamais existé ».

anomalies physiologiques et sur les extases. *Nous nous attacherons au contraire à mettre au jour les désirs, les tendances et les fins*, et nous tâcherons de ne pas nous laisser influencer indûment par ce qui est bizarre, extravagant et anormal.

Que le lecteur ne se méprenne pas sur notre intention. Nous ne nous donnons pour tâche ni de distinguer le vrai du faux mysticisme, ni de découvrir le sentiment religieux sain pour le séparer de ses maladies. Il faudrait pour y réussir savoir déjà ce qu'est la vie religieuse. Nous ne prétendons pas aller si loin. Qu'on nous permette seulement de faire une étude quelque peu détaillée *d'un groupe d'individus* généralement classés parmi les mystiques : *les mystiques chrétiens*. Nos conclusions ne s'appliqueront donc qu'à ce groupe.

Nous commencerons par retracer avec quelque détail la vie intérieure de Mme Guyon, qui nous servira de type. Autour de ce fondement documentaire, nous rassemblerons les données fournies par d'autres mystiques, puis viendra la partie plus particulièrement critique et les conclusions générales. Saint François de Sales, sainte Thérèse, Ruysbroeck et, parmi les mystiques allemands : Tauler et Suso seront, avec Mme Guyon, les sujets de cette investigation.

Il nous semble tout à fait nécessaire, dans une étude comme celle-ci, de mettre sous les yeux du lecteur non seulement des commentaires et des conclusions, mais aussi les données elles-mêmes, autrement il se trouverait en face d'opinions dont il ne pourrait sentir justement ni la valeur ni la portée. C'est pourquoi nous n'avons pas craint de transcrire les passages les plus significatifs des ouvrages qui nous occuperont. au risque d'être un peu long. La psychologie qui veut être scientifique ne doit pas craindre d'étalbir ses conclusions sur une fondation documentaire trop complète.

I

La famille de Mme de la Motte Guyon [1] appartenait à la haute noblesse. En 1656 on trouve même la reine d'Angleterre chez son père. le priant de lui laisser emmener la jeune fille, âgée alors de huit ans. Sa beauté et sa pétillante intelligence l'avaient charmée à tel point qu'elle désirait en faire une dame de sa cour.

Tout enfant, on la met au couvent et elle y passe la plus grande partie des années qui précédèrent un mariage précoce.

1. Les données qui suivent sont tirées de l'*Autobiographie* de Mme Guyon. à moins qu'une autre source soit indiquée. Nous nous sommes souvent servi de ses propres expressions.

Elle était d'un naturel vif, d'une sensibilité excessive, volontaire, et quelque peu emportée. Joignez à cela une fierté et une vanité plus que moyennes et vous aurez le portrait d'une jeune fille qui devait être peu agréable pour ceux qu'elle n'aimait pas ou qui ne l'aimaient pas.

Dès ses premières années, elle est profondément impressionnée par les idées et images religieuses qui hantent les couvents. Elle n'avait pas sept ans qu'elle rêve déjà de l'enfer et qu'elle brûle du désir de souffrir le martyre. Elle a, au bout du jardin paternel, une chapelle dédiée à l'enfant Jésus où elle fait ses dévotions et souvent elle lui porte son déjeuner.

A douze ans, elle est grande et belle jeune fille. C'est à cette époque que la rencontre d'un religieux détermine en elle un premier accès de dévotion. Elle s'enferme tout le jour pour lire les œuvres de saint François de Sales et la vie de Mme de Chantal. Elle apprend dans ces ouvrages ce que c'est que « faire oraison » et, dès lors, elle pratique cet exercice spirituel. Elle aurait voulu avoir le cœur de tous les hommes pour aimer Dieu davantage. Elle prend pour son compte les vœux que Mme de Chantal avait faits, sans omettre celui de tendre toujours au plus parfait et, pour satisfaire son besoin de mortification, elle vide les bassins de son père malade pendant que les valets sont dehors.

Ce beau zèle dure une année ou deux, puis comme elle devenait femme et que des jeunes gens s'agitaient autour d'elle, elle transporte son attention et ses désirs du Créateur aux créatures. Elle échange saint François pour des romans qu'elle « aime à la folie ». Alors survint le hideux arrangement qui jeta une jeune fille d'à peine seize ans, sans son consentement naturel, dans le lit d'un gentilhomme bourgeois déjà mûr. C'en était fait du bonheur terrestre. « Ici, écrit-elle on ne m'écoutait que pour me contredire et pour me blâmer. Si je parlais bien, ils disaient que c'était pour leur faire leçon.... » On se fait un plaisir de l'humilier. C'était surtout son orgueil qui souffrait. Le mari, goutteux, gardait de plus en plus la chambre et finit par n'en presque plus sortir. Voilà donc la jeune Mme Guyon devenue garde-malade d'un mari jaloux et cela sous les yeux d'une belle-mère revêche et envieuse. C'est alors, dans l'écrasante misère de cette déplorable union, qu'elle commence à sentir le besoin de Dieu. Le monde réel la repousse ; elle ira donc retrouver le monde idéal de son enfance : elle deviendra l'apôtre de l'Oraison et l'amante passionnée de Jésus. Mais la nature ne s'accommoda pas tout d'un coup des déviations qu'on voulait lui faire subir; elle se regimbait, elle réclamait les satisfactions coutumières, elle voulait

retourner dans son ornière. Ce fut une longue et pénible guerre intérieure.

Une année ou deux après son mariage, encore ballottée entre les tendances primitives et un idéal irréalisable, elle s'adressa à un religieux. Il lui répondit tout court : « Accoutumez-vous à chercher Dieu dans votre cœur et vous l'y trouverez ». « Ce fut, nous dit-elle, un coup de flèche qui perça mon cœur de part en part.... Je sentis en ce moment une plaie très profonde, autant délicieuse qu'amoureuse..., une onction qui, comme un baume salutaire, guérit en un moment toutes mes plaies et qui se répandait même si fort sur mes sens que je ne pouvais presque ouvrir la bouche ni les yeux ».

Dès ce moment son état affectif est transformé ; sa conversion est achevée. Elle possède Dieu « *dans son fond*, non par pensée ou par application d'esprit, mais comme une chose que l'on possède réellement d'une manière très suave ».

Examinons d'un peu plus près son état d'âme pendant la période d'exaltation qui s'ouvre et commençons par noter les deux tendances qui paraissent dès le commencent et qui ne feront que s'accentuer : un ardent besoin de perfection morale et une nature affective très exigeante.

Quant à ses besoins affectifs, elle nous dit elle-même, qu'étant enfant, elle ne pouvait être heureuse sans quelqu'un auprès d'elle qui l'aimât. Une fois mariée, il fallut que la nature trouvât un chemin autre que l'ordinaire pour se donner satisfaction. Avant sa conversion — si le terme peut s'employer ici — elle avait de la peine à faire oraison, elle ne trouvait pas Dieu. A présent, au contraire, elle ne pouvait ne la point faire, et les heures n'y duraient qu'un instant : « l'amour ne me laissait pas un instant de repos. Je lui disais : O, mon amour, c'est assez ; laissez-moi ». Elle assurait Dieu qu'elle l'aimait plus que l'amant le plus passionné n'aime sa maîtresse ; elle ne pouvait penser à autre chose. Mettons ceci en regard d'un passage admirable de candeur et nous aurons matière à réflexion sur les relations problématiques entre la jouissance sexuelle et celle de l'amour mystique. M. Guyon trouvait dans les perpétuelles dévotions de sa femme une nouvelle raison de mécontentement, « il disait que, vous aimant si fortement, ô mon Dieu, je ne l'aimerais plus. Car il ne comprenait pas que le vrai amour conjugal est celui que vous formez vous-même dans le cœur qui vous aime. Il est vrai, ô Dieu pur et saint, que vous imprimâtes en moi dès le commencement un tel amour pour la chasteté qu'il n'y avait rien au monde que je n'eusse fait pour l'avoir ; je ne lui prêchais autre

chose ». Cela ne l'empêchait pas de remplir ses devoirs envers lui et de lui complaire en tout ce qu'il pouvait exiger d'elle. Elle désire qu'on sache bien qu'en celle-ci comme dans les autres fonctions organiques, son cœur et son esprit sont si bien séparés de son corps, « qu'il fait les choses comme s'il ne les faisait pas ».

Quelles que soient l'origine et la nature de ce brûlant amour qui fait pâlir tous les autres plaisirs, il est là, profondément établi, chez le mystique chrétien. Lisez la « Vie de Mme Guyon », ou son « Moyen court et facile de faire oraison », ou bien encore les célèbres « Torrents » et partout vous sentirez la chaleur d'une âme qui brûle d'une passion inassouvie. Je veux l'amour divin, crie Mme Guyon, l'amour qui transit l'âme de frissons ineffables, l'amour qui me met en pamoison. Dieu lui répond, l'embrase de ses feux et au sortir de la jouissance elle lui dit, encore toute frémissante : « O mon Dieu, si vous faisiez sentir aux personnes les plus sensuelles ce que je sens, elles quitteraient bientôt leurs faux plaisirs pour jouir d'un bien si véritable ». Elle prend son plaisir où elle le trouve.

Ce trait de la vie dite religieuse de Mme Guyon est commun à tous les mystiques chrétiens, sans parler des autres. Ruysbroeck recherche et trouve en Dieu une jouissance « plus voluptueuse pour le corps et l'âme que toutes les voluptés accordées par la terre [1] ». « Notre œuvre, dit-il, est d'aimer Dieu ; notre jouissance est de subir l'enlacement de l'amour [2]. » « On se servira de toutes les créatures et on jouira de Dieu seul [3]. » On sait assez, sans que nous en donnions des exemples, quelles délices sainte Thérèse trouvait dans des trances illuminées de visions ravissantes. Le traité de « l'Amour de Dieu » de saint François de Sales indique la même passion plus violemment encore. Il se plaint de ce que les modernes se servent de mots si froids et sans aucune senteur en parlant de leur amour pour Dieu ; il voudrait « des mots pleins de chaleur et de la suavité des parfums amoureux ».

Aimer Dieu et en être aimé en retour est la préoccupation constante du mystique ; c'est aussi le thème ordinaire de ses écrits. Et, qu'on nous permette de le répéter, il ne s'agit pas d'un amour éthéré, *spirituel*, qui n'agite plus le corps-divin, c'est une volupté qui a « toute la chaleur de l'amour » que la leur. L'âge seul transforme chez eux ce besoin en un sentiment calme et paisible de charité chrétienne.

Nous avons donc ici, sans aucun doute, un des puissants motifs

1. Ruysbroeck, *L'Ornement des noces spirituelles*, livre II, chap. XVIII.
2. Id., *Livre des Sept Degrés de l'Escalier de l'Amour*.
3. Id., *Les Noces*, premier livre, XXII.

de la religiosité mystique. Qu'on s'arrête un instant en passant sur la grande doctrine centrale du mysticisme, l'union de l'âme avec Dieu, et l'on comprendra sans plus que le besoin organique que nous venons de relever explique en tout ou en partie la ténacité avec laquelle le mystique poursuit une fin en apparence si audacieuse. On commencera aussi à voir un peu plus clairement quel peut bien être le sens concret de cette extravagante identification de l'individu avec la divinité.

Mais la satisfaction de la chair affamée de volupté n'est qu'un des motifs du mysticisme chrétien. Il y en a surtout un autre qu mérite, à notre avis, une attention toute particulière quoiqu'il ait passé jusqu'ici presque inaperçu. Nous allons donc, laissant une étude plus approfondie du problème de l'amour de Dieu pour un autre article, nous attacher dans le reste de ces pages à mettre au jour et à saisir la portée de ce second motif.

Déjà, dans ses années d'innocentes dissipations, tandis qu'elle dévorait de nuit des romans et se faisait admirer le jour par ses cousins, elle ne pouvait jamais se donner entièrement et sans remords à ses penchants naturels. Tout au fond, elle avait honte de ses coquetteries et de son égoïsme. Il lui arrivait d'aller à l'église pour y pleurer et prier la sainte Vierge d'obtenir sa conversion.

Après son entretien décisif avec le religieux, elle se trouva toute changée à ses yeux et à ceux des autres. Elle ne se sentait plus les mêmes défauts; elle faisait son devoir aisément, sans les résistances et les répugnances ordinaires. Plus que cela : elle se voyait sous une lumière plus pénétrante. Le *cher possesseur de son cœur* « lui faisait voir jusqu'à ses moindres défauts »; il trouvait du défaut à ses moindres actions, à sa manière d'agir, à ses mortifications, à ses pénitences, à ses aumônes, à sa solitude. Son souci de perfection morale va jusqu'à lui faire imaginer que les étranges douleurs intérieures qu'elle ressent à certains moments sont la punition que Dieu lui inflige pour ses fautes. Et, bien que ces peines soient « si sensibles à l'âme qu'elle voudrait se déchirer elle-même plutôt que de souffrir un pareil tourment », elle veut cependant qu'on s'y soumette, sans rien faire pour les amortir — pas de confession, pas de pénitence, car c'est l'œuvre purificatrice du feu divin.

Mais les souffrances qui lui viennent naturellement ne sont pas assez. Pour arriver plus vite à la subjugation des désirs et des impulsions primitives, elle invente des tourments. On ne peut guère résister à l'admiration qui vous prend devant l'héroïsme avec lequel elle cherchait à surmonter les inclinations qu'elle croyait mauvaises.

Tous les jours, cette frêle femme se soumettait à de longues disciplines avec des pointes de fer; elle se déchirait de ronces, d'épines et d'orties qu'elle gardait sur elle; elle mettait des pierres dans ses souliers; elle se privait de tout ce qui aurait contenté son goût. Sitôt qu'elle sentait une répugnance, elle n'avait plus de repos qu'elle ne l'eût surmontée. Elle raconte, par exemple, comment elle mit dans sa bouche un crachat. « Il me fallut, un jour que j'étais seule et que j'en aperçus un, le plus vilain que j'aie n'ai jamais vu, mettre ma bouche et ma langue dessus; l'effort que je me fis fut si étrange que je ne pouvais en revenir et j'eus des soulèvements de cœur si violents que je crus qu'il se romprait en moi quelque veine et que je vomirais le sang. Je fis cela tout autant de temps que mon cœur y répugna; ce fut assez long. » C'est ainsi que se manifeste le second motif lorsqu'il revêt la forme de l'idée impérative.

Notons ici, en passant, que l'affirmation des tendances supérieures se faisait souvent indépendamment de sa volonté. Elle se sert du passif : « J'étais forcée de faire ceci, il me fallait faire cela. » Elle termine le passage cité plus haut par la remarque : « Je ne faisais point cela par pratique ni par étude, ni par prévoyance. Vous étiez continuellement en moi, ô mon Dieu, et vous étiez un exacteur si sévère, que vous ne me laissiez pas passer la moindre chose. »

Si elle se faisait souffrir pour vaincre l'homme naturel, il faut bien dire aussi qu'elle se prit à aimer la souffrance pour elle-même. Ses « croix » devinrent ses délices. « Je faisais, écrivait-elle, par exemple, toutes les austérités que je pouvais imaginer; mais tout cela était trop faible pour contenter le désir que j'avais de souffrir... Je me faisais souvent (*sic*) arracher des dents quoiqu'elles ne me fissent point mal; c'était un rafraîchissement pour moi; lorsque les dents me faisaient mal, je ne songeais pas à me les faire arracher, au contraire, elles devenaient mes bonnes amies et j'avais regret de les perdre sans douleur. » On pourrait se demander si les pénitences qu'elle s'inflige, au lieu d'être un héroïque effort pour extirper le mal, ne sont pas simplement l'indice d'une de ces perversions bien connues de la sensibilité. Son cas se distingue pourtant par un point de la plus haute importance : elle ne perdit jamais de vue le but moral de ses pénitences, pas même lorsqu'elle en jouissait.

Pendant cette période, Dieu la favorise de plus en plus fréquemment de sa délicieuse présence. Elle entre en oraison plusieurs fois par jour, chaque fois qu'elle le désire. Bientôt même elle tombe en extase sans l'avoir voulu. Elle s'aperçoit, par exemple, qu'elle ne peut presque pas entendre les paroles du prêtre lorsqu'elle est au sermon : « Il me faisait d'abord impression sur le cœur et m'absor-

bait si fort que je ne pouvais ni ouvrir les yeux ni entendre ce qui se disait. » C'est-à-dire qu'elle tombait dans un sommeil léthargique dans lequel elle ne percevait que vaguement, ou pas du tout, les impressions du dehors. Ce sommeil était d'une douceur délicieuse. Petit à petit, cette disposition s'établit et elle tombe endormie n'importe où et à toute heure : en lisant, en cousant, en parlant même. A certains moments, entendre prononcer le nom de Dieu était suffisant pour la plonger dans ce sommeil[1]. Elle est habituellement si absorbée par sa sensibilité extérieure qu'un jour son mari malade lui ayant demandé des nouvelles du jardin, elle y alla plus de dix fois, mais sans jamais y rien voir !

L'état d'âme que nous venons de décrire, marqué par la réalisation presque constante des premiers degrés de l'*Union mystique* et par la préoccupation non moins constante de ne laisser subsister en elle que la volonté divine, dura l'espace de peut-être deux ans, puis survint, sans cause apparente, un retour à une sensibilité sinon plus normale, du moins plus ordinaire. L'Union divine cessa de se produire spontanément et finalement elle ne pouvait même plus la provoquer. S'il lui était toujours impossible de suivre la messe, ce n'était pas, comme auparavant, parce que ses yeux se fermaient tout seuls, mais, au contraire, parce qu'elle ne pouvait plus les tenir fermés, qu'elle ne pouvait pas se recueillir un instant. Il lui devint aussi impossible de se mortifier. Les douleurs qu'elle endurait auparavant avec plaisir lui étaient devenues insupportables. Un petit mal de tête la faisait frémir. Elle se plaignait de sa stupidité; auparavant, elle n'y songeait pas. Ses appétits se réveillaient : « Je ne pouvais retenir une parole ou m'empêcher de manger ce qui était à mon goût, » écrit-elle. Dieu l'abandonnait, il n'était plus père, époux, amant, mais seulement juge rigoureux. Elle se sentait retomber dans le *pur naturel*. C'était cependant moins le triomphe des inclinations mauvaises que leur présence persistante qui la tourmentait. Elle était le siège d'un combat toujours recommencé contre la nature primitive. C'était l'amour de ses aises, la frivolité, la vanité, « l'inclination vers les créatures », qui viennent sans cesse se heurter à des intentions plus générales. Son mari aimait qu'elle allât, comme les autres femmes, la gorge découverte; elle-même y trouvait du plaisir, mais, « quoiqu'elle ne fût pas à beaucoup près comme les autres la portaient », elle pleurait inconsolablement parce qu'elle voyait qu'elle se relâchait. Ou bien elle est révoltée

1. Voir, sur les attaques de sommeil dans l'hystérie, les *Leçons cliniques sur l'hystérie et l'hypnotisme* de A. Pitres, vol. II, p. 226-238.

par la conduite de sa belle-mère à son égard et elle s'en veut à mort de ce sentiment. Ou bien encore elle va se promener « plutôt pour se faire regarder que pour le plaisir de la promenade », et au retour elle fond en larmes d'humiliation. « J'avais au dedans de moi, nous dit-elle, un bourreau qui me tourmentait sans relâche » et, plus tard, en se souvenant de ses combats, elle s'écriait : « O mon Dieu, vous savez ce que ce combat continuel de la nature et de la grâce me faisait souffrir ».

Ce serait mal comprendre le cas de Mme Guyon que de croire que le sentiment pénible qui l'obsède pendant les sept années que dura la période de dépression qui nous occupe procédait tout entier du mal moral qu'elle sentait en elle. Il est maintenant, à peu de chose près, ce qu'il était auparavant. Si elle en souffre davantage, c'est parce que son état affectif tout entier a changé. Elle est dans une de ces périodes de dépression commune chez les névropathes et connues des âmes dévotes sous le nom de *sécheresse de cœur*. Chez Mme Guyon l'angoisse organique se renforce du souvenir de la jouissance mystique disparue. De retour des divertissements innocents où elle s'est laissée entraîner, elle se souvient des caresses de l'amant et s'écrie : « O mon Dieu, ce n'est point vous ! Il n'y a que vous qui puissiez donner de solides plaisirs ».

Ces sept années de misère ne se sont pourtant pas déroulées dans une monotonie complète. Il y eut des retours à un état affectif satisfaisant : entre autres les cinq semaines qui suivirent la dédicace d'une chapelle privée sur leurs terres et les neuf mois d'une de ses grossesses. Mais, ces oasis à part, elle est plongée dans un malaise vague, dans une détresse mal définie qui se redouble souvent de maux plus positifs et mieux localisés, quelquefois d'une violence extraordinaire. Elle était presque toujours malade et ne mangeait pas. Tout conspirait, semble-t-il, pour l'accabler. Ce n'était pas assez d'avoir perdu Dieu, il fallait encore que ceux qu'elle aimait meurent. Ce fut d'abord un fils, puis son père, seul soutien humain de ses misères de famille, et puis sa fille. Un peu plus tard, après douze ans de mariage, comme elle était nouvellement accouchée, ce fut enfin le tour de son mari [1].

1. Ici se placent deux faits qui marquent bien l'énergie irrésistible, l'intelligence pénétrante et le sens pratique qui caractérisent Mme Guyon, lorsqu'elle revenait à la pleine conscience d'elle-même. Elle remit les affaires embrouillées et compliquées de son mari en si bon ordre et cela en si peu de temps, que chacun s'en émerveilla, elle autant que les autres, parce qu'elle ne se croyait au courant de rien.

Certaines personnes, qui plaidaient l'une contre l'autre depuis des années, étaient finalement venues demander à son mari d'être leur arbitre. Il était

Voilà donc Mme Guyon livrée aux tendres soins de sa belle-mère. Pas même un confesseur sur qui s'appuyer, car aucun prêtre ne prenait de l'ascendant sur elle à moins qu'il ne la dirigeât où elle voulait aller. Et, jusqu'ici, elle n'avait pas encore trouvé l'homme qu'il lui fallait. Elle en arrive ainsi au dernier abandon, à *l'état de mort*; « il me semblait, ô mon Dieu, que j'étais pour toujours effacée de votre cœur et de celui de toutes les créatures. » Elle croit même s'être résignée à ne plus sortir de cet état. Cette résignation complète à son sort, quelque triste qu'il fût, marque, à notre avis, le premier pas vers la lumière, parce qu'elle indique l'affaiblissement des impulsions primitives contre lesquelles elle était en lutte[1]. C'est la moisson de sept ans de dépression.

Son retour en grâce est lié d'une façon très intéressante et surprenante, chez une personne qui croyait ne vouloir que Dieu seul, à l'éveil de ses sentiments pour un certain Père La Combe. S'il était besoin, on y pourrait trouver la preuve de l'identité de l'amour humain et de l'amour divin et, du même coup, la preuve que, chez Mme Guyon, l'état de grâce et l'union divine sont des états affectifs qui ne sont surnaturels ni dans leur origine, ni dans leur nature.

Elle avait fait la connaissance de ce Père quelques années auparavant. Dès leur première entrevue ils se firent une impression profonde. Elle lui dit des choses qui « lui ouvrirent la voie de l'intérieur » Plus tard, il lui avoua qu'il s'en était allé tout changé. Ils se perdirent de vue, sans s'oublier, jusqu'au jour où elle eut à lui écrire pour un de ses laquais. Elle fut bien aise de cette occasion de se recommander à ses prières. L'entente des premiers jours se renouvela ainsi par correspondance. Il la réconforte en l'assurant que son état, tout pénible qu'il soit, est cependant celui de la grâce.

Le Père était alors à Thonon, distant de Genève de quelques

mort avant d'avoir achevé sa tâche et elles avaient si instamment prié Mme Guyon de remplacer son mari qu'elle y avait consenti. Elle s'enferma pendant trente jours dans son cabinet, sans en sortir que pour la messe et les repas, et au bout de ce temps, elle rendit un jugement dont chacun se déclara content.

Les relations des mystiques chrétiens avec leurs confesseurs témoignent aussi d'une fermeté de volonté ou plutôt d'une ténacité d'intention qui s'accorde mal avec le caractère mou qu'on leur attribue d'ordinaire. Si sainte Thérèse se plaint, par exemple, d'avoir été dix-huit ans sans rencontrer le confesseur qu'il lui fallait, c'est parce qu'elle voulait qu'on l'aidât à exécuter ses propres idées. La persévérante énergie avec laquelle elle vainquit l'opposition générale à la fondation de son monastère indique le même trait. Inge et Murisier ont relevé ce trait de la psychologie de nos mystiques.

1. Voir sur la résignation en religion, l'*American, Journal of Psychology*, vol. VII, p. 327.

lieues seulement, et voilà que, bien étrangement, n'est-ce pas? Mme Guyon se sent la tête pleine de Genève. Elle y voit la main de Dieu. Il met en œuvre toute espèce de petits moyens pour la faire aller dans cette ville. Un ange lui annonce en songe que Dieu la veut à Genève : des coïncidences merveilleuses se produisent. La même manipulation inconsciente se voit chez sainte Thérèse lorsqu'elle veut fonder son monastère. Elles prétendent cependant toutes deux rester indifférentes, ne trouver en elles aucun désir, et ne vouloir que la volonté divine.

De son côté le Père La Combe, auquel il lui *vint au cœur* d'écrire de nouveau, a *des indications*. Elle lui avait demandé de dire la messe pour elle le jour de la Madeleine (1680). Pendant l'office, il lui fut dit par trois fois avec beaucoup d'impétuosité, « vous demeurerez dans un même lieu ». Ce jour même Mme Guyon retrouva le bonheur si longtemps perdu. « Ce fut ce jour heureux de la Madeleine, nous dit-elle, que mon âme fut parfaitement délivrée de toutes ses peines », et elle ajoute fidèlement, « elle commençait déjà, depuis la première lettre du Père La Combe, à reprendre une nouvelle vie! » Sa paix était telle qu'il lui fallait un mot particulier pour la désigner; elle l'appelle *Paix-Dieu*. Et pourquoi donc pas *Paix La Combe*? Pourquoi interprète-t-elle cet état ineffable, intérieur comme « le retour magnifique et pur » de celui qu'elle croyait avoir perdu pour toujours? Depuis des années elle attendait le retour du bien aimé — c'est-à-dire, le bonheur, les délicieuses stupeurs, etc., dans les tourments physiques et l'isolement moral. Il ne revenait pas. Mais voilà qu'un homme avec lequel elle avait autrefois échangé les sentiments avant-coureurs de l'amour, rentre dans sa vie; le cœur se réveille, l'âme revit et cela est, pour elle, le retour de l'époux Divin.

La première fois qu'elle revit le Père, elle fut surprise de sentir un bonheur intérieur qu'elle n'avait jamais eu avec personne. Mais laissons-la parler : « Il me sembla qu'une influence de grâce venait de lui à moi par le plus intime de l'âme et retournait de moi à lui, en sorte qu'il éprouvait le même effet; mais de grâce si pure, si nette, si dégagée, qu'elle faisait comme un flux et un reflux et de là allait se perdre dans l'un divin et invisible. » C'est dans des termes tout semblables qu'elle essayait autrefois de peindre ses relations avec Dieu. Cette union continua sans interruption et ne fit que devenir plus étroite. Union toute spirituelle, « qui n'avait nul besoin pour sa subsistance de la présence du corps[1] ». Il est peu de rela-

1. Voir, pour un cas où un état semblable éveilla les sens et finit mal, Magnan, *Leçons cliniques*, vol. I, p. 130.

tions humaines qui méritent mieux l'admiration que celle-ci. Ce sont deux âmes sœurs, en chemin vers le pèlerinage, qui se rencontrent et voyagent l'une avec l'autre — on pourrait presque dire, l'une dans l'autre — s'encourageant, se soutenant, se conseillant, et s'aimant assez purement pour ne pas s'épargner la souffrance lorsqu'elle purifie. Il est, pour elle, ce que Dieu était aux temps heureux de son premier amour. L'influence du Père La Combe était si semblable à celle de Dieu qu'elle en vint graduellement à ne plus bien les distinguer l'un de l'autre. Elle nous avoue franchement que *ce n'était plus qu'une entière unité*; *cela de manière que je ne pouvais plus le distinguer de Dieu.* Il faudrait sans doute ajouter, pour avoir toute sa pensée, « dans mes oraisons et mes transes ».

Après tout, l'incompréhensible dans cette identification vient simplement de l'illusion qu'on se fait sur le contenu de l'idée de Dieu chez les mystiques. On oublie qu'où les autres pensent, ils se contentent de sentir.

Peu après sa rentrée en faveur, elle va à Gex près de Genève, puis chez les Ursulines de Thonon. Depuis Gex, le Père La Combe est son confesseur et dès lors ils — elle du moins — s'arrangèrent, avec la coopération de la Providence, à vivre l'un près de l'autre jusqu'au jour des grandes persécutions qui les jetèrent l'un et l'autre en prison.

Le mal dont Mme Guyon triompha, grâce à l'influence bénigne de son ami, avait une double origine. C'était d'abord une souffrance purement organique, la misère physiologique des neurasthéniques et, ensuite, les tourments provenant des conflits sans cesse renouvelés de tendances contraires. Ces luttes intestines la fatiguaient, l'exaspéraient et l'humiliaient. Lorsqu'elles se terminaient par le triomphe des besoins inférieurs, elle en restait accablée de dégoût d'elle-même et de repentir.

Les maux de la première catégorie, quelque pénibles qu'ils fussent, n'auraient pas dû, en bonne logique, troubler ses relations avec Dieu puisqu'ils ne dépendaient pas de sa volonté. Malheureusement la pauvre femme ne séparait pas bien ceux qui lui venaient de son détraquement physiologique de ceux qu'elle devait aux luttes morales. Elle se sentait accusée par toutes ses souffrances. Toutes ensemble elles faisaient peser sur elle la culpabilité, la honte et, partant, le découragement. Si elle eût pu séparer les deux sources de son mal et attribuer une cause physique à sa misère corporelle, au lieu d'y voir l'abandon de Dieu, elle eut continué la lutte avec courage et confiance. Car il ne faut pas oublier que, pendant la pre-

mière période, elle n'était guère moins sujette aux impulsions inférieures et que, cependant, elle ne se désolait pas; l'oraison lui offrait un refuge toujours prêt.

La présence ou l'absence d'un état cœnesthésique est, pour Mme Guyon, la présence ou l'absence de Dieu. Nous pouvons donc dire, dès à présent, que la misère physiologique entre pour une large part dans la religiosité de l'auteur des *Torrents*. C'est la chair souffrante et assoiffée de jouissance qui réclame la paix et qui la cherche en Dieu.

Mais, nous le savons maintenant, cette tendance ne ferait pas à elle seule un mystique chrétien. Elle donnerait de simples jouisseurs, de ces amateurs de sensualité diffuse qui ont pris l'habitude de se servir d'images religieuses, de Dieu, de Jésus-Christ, de la Vierge, pour la satisfaction de leur passion. Pour composer cette étrange, extravagante, mais héroïque figure qui s'appelle un mystique chétien, il faut ajouter l'hyperesthésie de la conscience morale. C'est ce second trait toujours présent qui lui donne droit à une place à part dans l'histoire de la formation de la conscience morale.

C'est surtout par la prépondérance de l'une ou de l'autre de ces deux tendances que les mystiques diffèrent les uns des autres. Pour certains, comme Louise Lateau, Dieu est avant tout celui qui procure la jouissance, l'extase; pour d'autres, comme Tauler, il est premièrement celui qui délivre de l'*homme naturel*.

Voici donc Mme Guyon de nouveau en bon chemin, et cette fois elle achèvera son développement sans plus perdre Dieu.

Le fait central de ce développement est la formation d'un moi, relativement nouveau, par l'assimilation de plus en plus complète des tendances supérieures et l'exclusion des inférieures. Au début, il lui semble que les bons mouvements ne lui appartiennent pas en propre, c'est Dieu en elle, tandis que les désirs mauvais sont bien les siens. Graduellement ceux-ci perdent leur place dans la conscience et ils en viennent à n'avoir plus que des attaches vagues avec ce qui est devenu le moi central, ou même à disparaître tout à fait. C'est une dissociation psycho-physiologique qui s'opère en accord avec la volonté tenace que nous avons vue se manifester chez Mme Guyon dès sa première crise de piété.

On est tenté de relier cette transformation à ces dédoublements de la conscience qui produisent les doubles personnalités, et aux amnésies qui font perdre une partie du passé, soit tout ce qui se rattache à un fait particulier, et seulement cela, soit toute une période de la vie. Que la psychologie voie des ressemblances entre ces états, cela est certain; mais ce sont surtout les différences qui

sont frappantes et profondes. Elles sont assez considérables pour obliger à mettre le cas de Mme Guyon dans une classe à part. Chez elle, la ligne de clivage ne divise pas la conscience en parties plus ou moins symétriques, ou bien en périodes chronologiques. Elle ne se fait pas non plus autour d'un fait accidentel, sans signification durable pour le sujet. La personnalité marche ici au dédoublement *par le groupement des tendances suivant leurs valeurs morales*[1].

Le psychologue ne sera pas surpris de trouver que cette dissociation suivant un critère moral, s'accompagne chez Mme Guyon de dissociations d'un autre ordre, comme l'écriture automatique.

Voyons, avant de terminer la partie de notre étude consacrée à l'auteur des *Torrents*, quelles lumières additionnelles jette le reste de sa vie sur la transformation que nous venons de décrire.

Déjà pendant la longue période de sécheresse elle réalisait un progrès sensible, puisqu'elle en vint à ne plus trouver de plaisir dans la satisfaction de ses désirs naturels. Mangeait-elle, par exemple, quelque chose de violemment désiré, elle n'y trouvait plus de goût. Et en se plaignant de son méchant état, elle se rendait bien compte que la révolte du *naturel* couvrait l'amortissement graduel de la volonté propre : elle se sentait devenir indifférente, docile, passive. Elle nous dit que son esprit abandonnait sans résistance ses propres pensées pour prendre celles des autres.

Cet amortissement des tendances primitives continua dans la phase finale où elle venait d'entrer. Si auparavant elle recherchait les *croix*, « tellement qu'elle en était languissante », maintenant elle ne pouvait plus ni les désirer, ni les choisir, nous dit-elle, mais elle les recevait toutes dans un esprit toujours égal : « Autrefois l'âme voyait que la nature voulait prendre part à ce qui se passait et alors la fidélité consistait à la retenir; mais après, elle avait pris l'habitude de rester immobile. » C'était maintenant Dieu qui la faisait agir sans que sa volonté y prît part.

Pourtant il ne faudrait pas s'y tromper, cette indifférence s'allie, comme nous l'avons déjà vu, à une ténacité incoercible lorsque le moi central est mis en jeu. Le tableau qu'elle fait de sa passivité et de son indifférence n'est vrai que de ce qui se rapporte au moi extérieur. Pressez sur ce moi périphérique tant qu'il vous plaira, elle ne bougera pas; mais touchez seulement sur le moi vital, et toutes ses énergies entrent en mouvement. Voyez, par exemple, avec quelle invincible persistance elle résista aux efforts soutenus de l'évêque

1. Nous ne pouvons pas entrer ici dans un examen approfondi de cette dissociation. Nous comptons le faire ailleurs.

de Genève et de plusieurs autres personnes d'autorité pour l'attacher à la maison religieuse où elle vivait à Gex.

A mesure qu'elle avance en âge les luttes contre les tendances inférieures deviennent de plus en plus rares, mais en même temps, fait bien significatif, l'hyperesthésie morale s'accentue. Il suffit de l'apparition des tendances mauvaises pour la mettre aux abois. Voici comment elle exprime cela : « Mon Dieu devint si fort le maître, qu'il me mettait à mort dès que je lui résistais en la moindre chose. O Dieu! que j'éprouvais alors ces paroles « qui a pu résister à Dieu et vivre en paix! » La paix dont jouit en général Mme Guyon à cette époque témoigne donc bien de la survivance triomphante du moi central et non pas simplement d'un affaiblissement général des forces vitales : elle avait dompté l'homme primitif. Rien de ce qui autrefois la faisait souffrir ne lui coûte plus. Elle s'astreint aux tâches journalières les plus humbles; elle balaye la chapelle, la fière Mme de la Mothe Guyon!

Plus tard, après dix ans de captivité et dans un âge avancé, elle en arriva à un affaissement général, une indifférence et une incapacité de jouir complètes dont nous n'avons pas à tenir compte.

En même temps que le triomphe du moi central s'accentuait, l'idée d'une mission à remplir prenait corps. A Gex, elle entend ces paroles : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'établirai mon Église », et il est dit au Père La Combe que « Dieu les destinait l'un et l'autre pour aider les âmes ». C'est dans le sentiment de la faveur insigne que Dieu leur fait en les choisissant entre tous pour les élever jusqu'à lui et dans la conscience de leur valeur morale que l'idée de leur mission prend pied chez les mystiques. Ils ont beau se tourmenter en s'accusant du péché d'orgueil, ils ne peuvent pas ne pas savoir que leur état n'est que « pour un petit nombre d'âmes choisies ». Ce n'est cependant que quand le moi central est définitivement maître de la place qu'ils acceptent leur mission sans arrière pensée. Pour remplir la sienne Mme Guyon passe naturellement de la passivité extérieure à une activité relativement considérable. Elle s'aperçoit alors bien vite de son influence : Dieu lui donnait « un je ne sais quoi pour la perfection des âmes ». Elle découvre successivement le pouvoir de la *suggestion verbale* et, méthode supérieure, la *communication dans le silence*. Ce fut à l'occasion de la maladie d'une fille du monastère qu'elle apprit « ce que c'était que de commander par le Verbe et d'obéir par le même Verbe ». Bientôt elle remarque que le toucher n'est pas nécessaire, le Verbe suffit; seulement ces miracles requièrent le consentement du malade ou du moins sa passivité. C'est dans ses relations avec le Père La Combe

qu'elle apprit le secret de *la fécondité spirituelle dans le silence.* La méthode était aisée, elle en fit un emploi systématique : « Tous ceux qui sont mes véritables enfants ont d'abord tendance à demeurer en silence auprès de moi et j'ai même l'instinct de leur communiquer en silence ce que Dieu me donne pour eux. » La présence de la personne n'est même pas nécessaire, le traitement peut se faire à distance. Voici donc les *Mind-curists* américains anticipés.

Son influence et sa réputation grandissent de concert. Elle se sent revêtue d'un « état apostolique » ; elle a le don du discernement des esprits et une autorité miraculeuse sur les âmes. On vient la visiter de près et de loin. Religieux, gens du peuple, hommes du monde, accourent dans l'espoir d'être guéris de corps ou d'âme. Dieu se fait par son moyen une infinité de conquêtes.

Cette vogue et ces succès continuèrent jusqu'à son retour à Paris. Une fois dans la grande ville, entourée de personnes qu'elle ne connaissait pas et d'autres qui la regardaient de travers, ses succès diminuèrent; les persécutions y mirent fin.

Aux symptômes pathologiques que nous avons déjà notés vint s'ajouter, à l'époque de ses triomphes, celui de l'écriture automatique. Elle écrit inconsciemment le plus célèbre de ses ouvrages, les *Torrents*, et aussi ses longs commentaires fantaisistes sur les livres bibliques. Ce qui la surprenait le plus, nous dit-elle, « c'est que cela coulait comme du fond et ne passait point par la tête ». En prenant la plume, elle ne savait pas ce qu'elle allait écrire et une fois qu'elle avait fini, elle ne se souvenait de rien.

Qu'elle devait être très suggestible cela résulte clairement de ce que nous savons déjà. Le Père La Combe n'a qu'à parler ou à lui imposer les mains et elle est guérie. Une toux persistante cesse à son commandement. Un jour, en tombant de cheval, elle se fait une blessure assez sérieuse au côté de la tête. Elle remonte cependant à cheval pour achever son voyage. Alors elle se sent poussée fortement du côté qu'elle était tombée et il faut qu'elle se jette *de toutes ses forces* de l'autre côté pour se maintenir en selle. Elle est souvent malade. En 1683, elle fait une grande maladie avec contractures, paralysie, hyperalgésie, etc., durant laquelle elle fut réduite à « un état de petit enfant ». L'idée de l'enfant Jésus, auquel elle vouait depuis longtemps un culte particulier, opérait en elle une transformation surprenante. Le Père La Combe lui disait souvent : « Ce n'est pas vous que je vois, c'est un petit enfant. »

On trouve des faits semblables à ceux-ci chez presque tous les mystiques chrétiens. Aussi bien que chez beaucoup d'hystériques complètement indifférents à la vie religieuse.

Ce n'est pas à nous à raconter les persécutions qu'elle subit de la part de l'Église dans lesquelles Bossuet joua un rôle si indigne. Dans les controverses, Mme Guyon fit preuve d'une intelligence très claire et d'une grande droiture. Et, quoiqu'elle fût disposée à donner satisfaction à ceux qui l'accusaient d'hérésie et la poursuivaient pour d'autres raisons, elle, que nous venons de voir si suggestible, ne cède rien de son droit et de la vérité, pas même devant les terribles menaces du fougeux Aigle de Meaux.

Ce que nous avons affirmé de la tendance à l'action morale chez Mme Guyon s'applique à tous les mystiques de notre groupe. Donnons-en rapidement la preuve.

Dans son ouvrage célèbre, *Le livre de la Sagesse Éternelle*. Suso (1295-1366) pose l'union extatique comme but de la vie du chrétien. L'objet du livre est de décrire les transformations par lesquelles l'âme doit passer pour arriver à cet état souverain. Le seul point qu'il nous faille relever ici, c'est que pour Suzo, comme pour l'auteur des *Torrents*, la condition préalable de l'union mystique est un abandon complet à la volonté divine, en sorte que l'individu soit entièrement dégagé des désirs égoïstes et que la volonté générale soit devenue la sienne [1]. Si l'on demandait de plus pourquoi Suso attache une si haute valeur à l'union mystique, il faudrait répondre que c'est pour la double raison, commune à tous ses confrères, qu'on y est souverainement heureux et qu'elle exclut le péché.

Le mieux connu et le plus important des ouvrages [2] de Ruysbroeck est l'*Ornement des noces spirituelles*. Les 22 premiers chapitres du premier livre sont consacrés à la description des vertus — les ornements — qu'il faut à l'âme qui veut aller au-devant de l'Époux. Le reste du volume décrit ce qu'elle éprouve lorsqu'elle est reçue dans l'union mystique et quels en sont les effets.

L'Époux est exigeant, il veut que l'épouse sache souffrir dans la patience, qu'elle soit humble et obéissante. Elle ne sera attachée à aucun individu, surtout pas à elle-même, mais seulement à Dieu, et ainsi dans une suprême indépendance, elle sera prête à tous les sacrifices et à tous les services. Elle sera douce, pleine de compassion, de générosité, de mansuétude. Calme en toute chose, elle opposera un visage aimant et d'aimables paroles et toutes les œuvres de miséricorde à ceux qui sont irrités. L'épouse qui possédera ces vertus aura en plus, nécessairement, un zèle surnaturel et une

1. Voir, par exemple, le sermon sur Jean, chap. XVI, vol. XXVIII, p. 405 ss. de *Leben u. Schriften*.

2. Nous nous sommes servis de la traduction française de Mæterlinck.

diligence parfaite en toutes les vertus et en tout ce qui est convenable. Elle sera cependant modérée et sobre. Enfin, elle sera pure de corps et d'âme. « La pureté du cœur signifie que l'homme en toute tentation corporelle ou en tout remuement de la nature se tourne vers Dieu sans hésitation dans la liberté de sa volonté en s'abandonnant à lui avec une nouvelle confiance... car consentir au péché ou au désir que la nature corporelle désire comme une bête est une séparation d'avec Dieu. »[1] Voilà l'épouse que Dieu se choisit « pour l'enlacer intérieurement dans les replis divins de l'amour ».

Dans son *Traité de l'amour de Dieu*, saint François de Sales (1567-1622) donne la même place que Ruysbroeck à la perfection morale.

Passons à sainte Thérèse (1515-1582). Elle rédigea sa biographie sur l'ordre de deux de ses confesseurs qui lui demandaient d'écrire sa « manière d'oraison et les grâces dont le Seigneur l'avait favorisée ». Ils lui enjoignirent de plus de passer légèrement sur ses fautes. Il ne faut donc pas s'étonner si la plus grande place est donnée dans cette *vie* aux feux d'artifice du mysticisme, aux visions, aux lévitations, aux miraculeuses maladies et guérisons. Pourtant, on ne peut pas lire le livre de sainte Thérèse sans être convaincu que tous ces oripeaux ne la trompent pas. Elle sait que ce sont là des hors-d'œuvre et que l'intention divine se montre essentiellement dans la transformation morale que nous étudions ici. Le passage suivant en fait foi, « qu'on le sache bien, le véritable amour de Dieu ne consiste ni dans ces douceurs, ni dans cette tendresse que nous désirons d'ordinaire parce qu'elle nous console, nous aide à servir le Seigneur dans la justice avec un mâle courage et avec humilité. Que notre Seigneur conduise par la voie des délices intérieures de petites femmes faibles et peu magnanimes, comme moi, à la bonne heure, j'y vois une convenance.... Mais que des serviteurs de Dieu, des hommes graves, doctes, et d'un esprit élevé, éprouvent tant de peine quand Dieu ne leur donne pas de dévotion sensible, en vérité, cela me fait mal au cœur[2] ».

Ces visions, elles les aime pour la jouissance qu'elles lui donnent, cela est évident, mais c'est parce qu'elles contribuent en même temps à son élévation morale qu'elle les approuve. Elle ne se lasse pas de montrer de quelle haute valeur pratique lui sont ces grâces divines. Elle y pense toujours. A la clarté dont l'extase l'illumine elle découvre « non seulement les toiles d'araignée ou les grandes fautes, mais encore les plus légers atomes ou les plus petites taches ». C'est dans les visions que Dieu lui donne souvent des conseils ou

1. Ruysbroeck, *Les Noces*.
2. *Vie*, p. 414.

lui fait entendre des paroles de consolation. L'ineffable beauté de l'Homme-Dieu reste empreinte en son âme et sa disposition intérieure en est toute purifiée. Alors germent les promesses et les résolutions héroïques. Sa fierté humiliée n'hésite plus, par exemple, à dévoiler son ignorance aux plus jeunes des novices, en leur demandant les choses qu'elle ne savait pas. Quand elle veut justifier la haute opinion qu'elle a de « la plus sublime » de toutes ses visions, elle dit : « Ses effets sont admirables; elle purifie merveilleusement l'âme et enlève à la sensualité presque toute sa force ».

Il ne faudrait pas oublier du reste que si sainte Thérèse embrassa la vie religieuse, c'est parce qu'elle y voyait le plus sûr moyen de réaliser son idéal moral, c'est-à-dire d'arriver à faire de la volonté de Dieu la sienne propre. Ce fut la grande passion directrice de sa vie comme aussi celle des autres mystiques que nous citons. Elle resta dix-huit ans en proie aux luttes intestines contre les penchants de l'homme naturel, encore partagée « entre le ciel et la terre ». Puis vint la grande crise qui acheva son abandon à Dieu. Nous aimerions relater cette conversion, mais nous préférons réserver la place dont nous disposons pour celle de Tauler qui mettra dans un jour encore plus pur cette tendance prédominante des mystiques chrétiens. *Il faut renoncer à la volonté égoïste et prendre la volonté divine pour la sienne*, voilà le thème qui revient sans cesse dans les sermons de Tauler [1]. Son but est donc bien celui des mystiques chrétiens en général. Seulement il se distingue de beaucoup d'entre eux en ce qu'il comprend l'Union bien plus comme l'établissement d'un accord parfait entre nos désirs et ceux de Dieu, que comme une jouissance organique en l'absence de tout effort et de tout contenu intellectuel. C'est une union *des forces agissantes* qu'il veut. Il a des paroles sévères pour ceux qui cherchent avant tout le bonheur sensible : « Il faut regarder la recherche de la chaleur du cœur dans la dévotion..... comme un manque de chasteté spirituelle ». Et il dit des Beghards qui s'appelaient *Contemplateurs de Dieu* : « On les reconnait à la paix charnelle qu'ils obtiennent en faisant le vide dans leur âme et qu'ils croient être l'union avec Dieu ».

Ce n'est pas à dire qu'ils ne connaissent pas ces moments de ravissement qui transporte l'adorateur dans le sein de la divinité. Mais, pour lui, l'extase est une récompense rarement accordée et seulement à l'âme « sans tache et parfaitement aimable ». Il semble

1. Johannes Tauler (1300-1361), dominicain de Strasbourg. Certains critiques prétendent que la conversion rapportée dans l'histoire anonyme de sa vie n'est pas celle de Tauler, mais d'une autre personne. Pourvu qu'elle soit historique, il nous importe assez peu à qui elle appartient.

en avoir joui une ou deux fois à peine durant sa longue carrière. Pourtant il est classé d'un commun accord au nombre des mystiques. C'est que, apparemment, l'extase ne fait pas le mystique. On trouve le passage suivant dans le premier sermon qu'il fit après sa grande crise morale. Il y décrit sans doute la conclusion triomphante des deux années terribles qu'il passa à mettre ses désirs à l'unisson avec ceux de Dieu : « Quand l'épouse a tout abandonné et est devenue pure et parfaitement aimable, Dieu verse sur elle les torrents de l'amour divin... tellement que l'épouse enivrée d'amour se perd et s'oublie, elle et toutes les créatures. »

Venons en à sa conversion; elle est très semblable à la seconde conversion de John Nesley. A l'âge de cinquante ans, Tauler jouissait d'une haute réputation, bien méritée du reste. Les *Amis de Dieu*[1] le regardaient comme leur père spirituel et leur *leader*. Cependant, il paraît que malgré toutes ses vertus, il était encore loin d'avoir achevé sa course. C'est du moins ce dont était persuadé un certain Nicolas de Bâle, un Ami de Dieu qui devait être l'instrument de la conversion — sanctification serait plus juste — du prédicateur de Strasbourg. Nicolas fait son diagnostic moral et le lui jette à la face. Il est des gens qui auront de la peine à le prendre au sérieux, il leur semblera le produit d'une tête exaltée. Pourtant l'analyse n'y découvre rien que l'application des principes généralement admis en morale. S'il y a extravagance, c'est seulement dans la consciencieuse bonne foi avec laquelle ils sont appliqués jusqu'au bout.

Voici ce diagnostic en abrégé. Il serait plus intelligible à certains si on substituait partout au mot *Dieu* l'expression *ensemble des principes altruistes* ou quelque chose de semblable : — « Vous vous fiez à votre savoir et à vos talents. Au lieu de n'aimer et de ne rechercher que Dieu seul, vous vous recherchez vous-même. Vous êtes attiré par les créatures et en particulier par une certaine personne que vous aimez de tout votre cœur, immodérément. Vous trouverez en vous de la vanité et l'amour de vos aises. Vous avez gaspillé votre temps en vivant pour vous-même. »

Il n'y a pas là de quoi pendre un homme! Non, sans doute, mais nous sommes loin des compromis de la morale mondaine.

Voulez-vous savoir comment le disciple d'Eckhart reçut ces révélations accusatrices? Il se jeta au cou de son juge en lui disant : « Tu as mis un miroir devant mon âme, mon cher fils. Tu as dévoilé toutes mes fautes; tu m'as dit ce qui était caché au dedans de moi et même que j'ai de l'attachement pour une créature. Mais je te dis

1. Une secte influente à cette époque le long du Rhin. Elle rappelle les Moraves par la pureté des mœurs et la simplicité du culte.

en vérité que je ne le savais pas moi-même et je ne crois pas qu'aucun être humain n'en puisse rien savoir. Ce que je vois bien clairement, c'est que je suis un pécheur, et je suis résolu à m'amender, dût-il m'en coûter la vie », et il se place, lui le Maître, sous la direction de celui qu'il appelait son fils.

Nicolas se met immédiatement à l'œuvre. Il s'agit pour lui d'amener une transformation radicale, puisqu'il faudra remplacer les tendances premières de la vie consciente par un principe supérieur. Tauler devra apprendre à converser, à étudier, à prêcher, à sourire, à se taire, en un mot *à vivre*, sans viser au succès personnel, sans penser à l'opinion d'autrui, sans consulter ses aises, mû par le seul désir de faire triompher la volonté divine. A cette fin Nicolas le met au régime suivant : ne plus prêcher, ne plus étudier. Employer son temps dans sa cellule à lire les heures, à chanter dans le chœur, à dire la messe chaque jour. Les loisirs qui lui resteront, il les remplira par l'examen de sa vie qu'il comparera à celle de Jésus-Christ. Il méditera sur l'amour du Seigneur et sur les souffrances qu'il endura pour l'humanité. Il entendra, comme de coutume, ses pénitents ordinaires; mais il devra se conduire envers eux avec une grande simplicité et ne leur dira rien sinon : « quand j'aurai appris à me conduire moi-même, je vous donnerai des conseils ». De plus, avant de pouvoir espérer d'être transformé en une nouvelle créature, il devra vendre tout ce qu'il possède « dans sa fierté charnelle » pour n'avoir d'autre fin que Dieu seul.

Il fallait bien une âme de héros pour endurer volontairement, pendant deux ans, l'humiliation continuelle de ce régime purificateur. Une année ne s'était pas écoulée que ses amis du couvent en étaient venus à le mépriser et qu'il était abandonné de tous ses enfants spirituels.

La lutte intérieure continua jusqu'à la fête de la conversion de saint Paul. Cette nuit-là, il eut un paroxysme de souffrances physiques et morales, et comme il en restait exténué, il entendit une voix qui disait : « Reste inébranlable, aie confiance en Dieu et souviens-toi que lorsqu'il était sur terre, il pansait aussi l'âme des malades dont il guérissait le corps. » Puis il tombe dans un profond sommeil. En revenant à lui, il se sentit en possession d'une nouvelle force et d'une clarté d'intelligence inusitées. Nicolas, qu'il envoya chercher, l'assura qu'il avait enfin reçu pour la première fois la véritable grâce divine et il ajouta : « Votre enseignement, qui autrefois venait de la chair, procédera maintenant du Saint-Esprit. » Depuis lors l'influence du Docteur fut décuplée.

Nous ne pouvons pas nous arrêter sur cette crise finale pour en

chercher l'explication psychologique; nous n'avons pas même besoin de savoir jusqu'à quel point Tauler avait vraiment triomphé de son moi primitif. Ce qui nous importe ici, c'est seulement la démonstration du trait caractéristique de sa conscience morale. Nous osons croire que cette démonstration est faite. Le mal intolérable découle pour le prédicateur de Strasbourg, comme pour les autres mystiques, des tendances de l'homme naturel, une expression équivalente à *homme primitif*. Faut-il redire encore quelles sont ces tendances contraires à la volonté divine? C'est, par exemple, dans le cas de Tauler, prêcher afin de recueillir des compliments et sentir sa puissance; altérer la vérité pour être plus frappant et plus intéressant; se taire pour ne pas perdre la bonne opinion d'autrui, quand il faudrait parler dans l'intérêt de la justice; parler pour faire paraître ses connaissances ou son bon jugement quand il faudrait se taire; sourire par faiblesse; rester sérieux par fausse dignité; voilà ce que signifie se rechercher soi-même et non pas Dieu. Et maintenant accuserons-nous Tauler et ses pareils de scrupulosité morbide[1]?

III

Il résulte bien clairement des faits que nous venons de mettre sous les yeux du lecteur que la conscience mystique fonctionne bien différemment de celle de la plupart des autres gens. Elle fait, par exemple, un contraste frappant avec celles des philosophes grecs. Si ceux-ci avaient pénétré dans l'être intime d'un Tauler, auraient-ils pu, entre autres choses étranges, identifier, ou confondre, la connaissance avec la vertu? Nous ne le pensons pas. Cela eût été en tous cas impossible au docteur de Strasbourg, parce que ces termes correspondaient en lui à des états d'âme trop bien différenciés. Il eût plutôt confondu les couleurs fondamentales.

Voyons d'un peu plus près, dans cette troisième et dernière section, quels sont les principaux traits particuliers de cette conscience.

Remarquons d'abord que nos mystiques ne sont pas plus tourmentés par le problème du bien — la découverte du *summum bonum* — que par celui des dogmes. Ils ne cherchent pas leur but, ils l'ont. Ce qu'ils veulent, c'est la suppression, ou la subordination des tendances qui ne sont pas d'accord avec la volonté divine, et ces tendances ils les connaissent ou, ce qui revient au même ici, ils croient les connaître. C'est pourquoi Dieu et les confesseurs sont

1. Comparer cette crise avec celles que nous avons étudiées dans l'*American Journal of Psychology*, vol. VII, Studies in the Psychology of Religion.

pour eux essentiellement des pourvoyeurs d'énergie et non pas des directeurs. Ils recherchent la force de suivre un chemin tout tracé, et non pas la direction à suivre. Ce n'est donc pas un problème spéculatif, intellectuel, qui se pose devant eux; c'est un problème pratique, volitionnel. Qu'on n'objecte pas que l'idée qu'ils se font de la volonté divine est bien fausse ou, tout au moins, bien crue. Sur ce point, nous n'avons rien à affirmer, parce qu'il n'a rien à voir ici.

Mais pourquoi veulent-ils réaliser ce *summum bonum* plutôt qu'un autre? Quels sont leurs mobiles?

On s'est plu à voir dans la peur le motif essentiel de la vie religieuse. Elle l'est bien au commencement, chez l'homme primitif et chez les membres des sociétés civilisées qui sont retombés au niveau primitif, mais les personnes qui nous occupent n'en sont plus là. Le rôle infime que joue chez eux la peur en fait déjà foi. De ceux que nous avons étudiés, c'est probablement sainte Thérèse qui est le moins éloignée de cette phase première. Elle avoue qu'au commencemment « c'était plus la crainte servile que l'amour » qui la poussait vers la vie religieuse. Elle n'avait pas encore vingt ans. Mais, comme nous l'avons vu, les motifs d'un ordre supérieur ne tardèrent pas à la remplacer. Si, plus tard, les diables et l'enfer reviennent assez souvent dans ses visions, ce n'est jamais pour influencer sa conduite. On est frappé, au contraire, de voir quel mépris ou quelle indifférence marquent les relations de nos visionnaires avec les puissances sataniques. A l'ordinaire, les mystiques regardent les démons se démener sans se troubler, ou bien s'ils deviennent trop hardis, ils les aspergent tranquillement d'eau bénite pour les mettre en fuite. Il faut aussi relever le fait inattendu que le diable ne leur apparaît jamais comme tentateur.

Les mystiques chrétiens sont si loin d'être poussés par la peur de l'enfer ou de la punition future sous une forme quelconque, qu'ils ont érigé en doctrine le désintéressement absolu. On connaît suffisamment la doctrine de l'amour désintéressé à laquelle Mme Guyon et ses ennemis ont donné tant de retentissement, pour que nous n'ayons pas à insister. Tauler avait déjà dit, et en cela il n'avait fait que répéter l'opinion générale de ses confrères, qu'aussi longtemps que l'homme cherche ou désire une récompense future à ses actions, il est comme les changeurs du Temple[1]. L'opinion encore reçue dans certains milieux qui veut que la vie religieuse consiste tout bonnement à s'assurer le paradis est si simpliste et si évidemment fausse qu'elle en devient stupide et calomnieuse. Les mystiques,

1. Sermon pour le dimanche des Rameaux.

par exemple, attendent de leur religion aussi bien quelque chose d'actuel que de substantiel.

Mais il y a loin de la théorie à la pratique et il se pourrait bien que s'ils ne songent pas avant tout à éviter un danger, ils cherchent du moins la réalisation d'un bonheur soit personnel, soit général.

Il n'en est pourtant rien. Ils ne sont pas des hédonistes. On nous accusera sans doute de faire du paradoxe. « Comment. nous dira-t-on, ces gens si avides de jouissance, si sensuels dans leur amour platonique, ne seraient pas guidés par le plaisir, ne le rechercheraient pas par-dessus tout? » A ceci nous répondons que si l'amour de la jouissance organique contribue puissamment à en faire des dévôts de l'extase, il n'est presque pour rien dans la lutte qu'ils livrent aux tendances inférieures. Il faut tenir séparés ces deux aspects du mysticisme chrétien, au risque de faire le chaos au lieu de la lumière. Pour que l'on puisse dire qu'une action procède du désir de la jouissance, il faut qu'elle soit complètement déterminée par l'activité nerveuse qui accompagne l'anticipation du plaisir. Je suis par exemple altéré, je pense à un fruit, l'eau m'en vient à la bouche; j'en désire le goût agréable et je vais en chercher un. Voilà une action déterminée — autant qu'il est possible du moins — par l'anticipation d'une jouissance. Mais ce qui se passe chez nos sujets s'acharnant à réaliser un idéal moral ne correspond pas à cette illustration. Lorsque Mme Guyon, par exemple, est balancée entre le désir de se montrer en décolleté et celui de se couvrir la gorge, ce n'est pas parce qu'elle se représente les conséquences agréables et désagréables de cet acte. Non, elle est ballottée entre des désirs antagonistes dont elle ne prévoit pas clairement les conséquences affectives. Ce qui remplit sa conscience pendant la lutte, c'est le désir, l'impulsion, la tendance; les conséquences de l'acte y sont pour peu de chose. Ceci n'empêche pas que si vous lui demandiez de quel côté elle attend la plus grande somme de bonheur, elle n'hésiterait pas. Elle croit le savoir. Mais c'est précisément ici que la psychologie des philosophes moralistes est trop souvent en défaut : car, est-il besoin de le dire? savoir de quel côté se trouve la plus grande somme de plaisir n'est pas le moins du monde synonyme d'être déterminé par cette connaissance. De fait, n'allons-nous pas souvent à l'encontre de ce que nous savons être pour notre plus grand bonheur? Le principe qu'il faut admettre pleinement, c'est que la force nerveuse de laquelle dépend l'action n'est nécessairement proportionnelle ni à l'intensité, ni à la qualité de la jouissance anticipée, ni même du désir et de l'effort; ou, autrement dit, la force d'action n'est pas adéquatement représentée dans la conscience.

Entre l'action précédée de l'anticipation détaillée de ses conséquences multiples et l'action automatique, se range la série infinie de celles qui sont plus ou moins voulues et plus ou moins déterminées par leur signification. Ce principe est si bien connu aujourd'hui qu'on n'oserait pas le répéter s'il n'était si souvent oublié. Une bonne partie des discussions entre intuitionnistes, hédonistes et utilitariens ne sont rendues possibles que par cet oubli.

En ce qui concerne nos mystiques, nous avons vu qu'ils témoignent une tendance bien marquée à l'action automatique aussi bien qu'à l'action impulsive. Nous avons, par exemple, noté les hontes, les humiliations, les douleurs physiques auxquelles Tauler se soumettait d'avance en entrant dans la voie qu'on lui proposait, sans savoir ni l'intensité, ni la durée qu'elles atteindraient. Devait-ce être un mois, un an, dix ans? Il n'en savait rien. Peu lui importait du reste. N'avait-il pas dit — et sa conduite ne démentit pas ses paroles : — « Je suis décidé à m'amender, dût-il m'en coûter la vie ». Encore une fois, nous ne nions pas qu'il ne fût persuadé que le chemin qu'il suivait conduisait à la plus grande somme de bonheur. Nous nions seulement que cette connaissance et même — ce qui n'est pas la même chose — l'anticipation de ce bonheur, déterminassent à elles seules ses actions.

Chez certains d'entre eux, on observe même des impulsions irrésistibles au service de leur idéal. Souvenons-nous, par exemple, de Mme Guyon poussée à lécher le pus coulant des plaies dont tout son être conscient voudrait fuir. Elle se sert souvent du passif pour décrire ses mouvements : *il me fallut faire ceci ou cela*. Le mécanisme de l'action morale peut donc être chez le mystique le même que chez les impulsifs morbides : les dypsomaniaques, les obsédés, les pervertis sexuels. Il est, comme eux, la proie — qu'on nous passe l'expression — d'impulsions particulières; mais il s'en sépare cependant de la manière la plus formelle et la plus significative par la nature et la valeur de ces impulsions. Il nous faudra revenir plus loin sur ce point.

Ce que nous venons de dire des relations du plaisir à l'action s'applique également bien aux idées de justice et de vérité. Le mystique ne tend pas plus à la réalisation de la volonté divine *parce qu'elle* exprime la justice et la vérité que parce qu'elle est la source du plus grand plaisir ou du plus grand bien. Si c'était ici la place d'introduire une discussion générale sur les relations entre l'action et les éléments de la conscience, nous verrions bien que ces remarques sont du reste d'une portée générale, qu'elles ne sont pas vraies seulement des mystiques chrétiens.

Ceci dit, la question de laquelle nous sommes partis revient avec une nouvelle insistance. Pourquoi donc le mystique se propose-t-il cet idéal-là et pas un autre? Qu'on nous permette de ne pas y entrer plus avant. Essayer de la résoudre nous obligerait à sortir du cadre de ce travail et à l'étendre démesurément.

On a parfois assimilé les mystiques chrétiens à une classe de malades caractérisés par des doutes, des scrupules, de l'aboulie, des idées fixes et impulsives. Il y a sans doute entre ces deux groupes d'individus certaines analogies; mais il faut ne pas y regarder de bien près pour aller jusqu'à les classer ensemble. Prenons la peine d'établir la comparaison; le contraste qui en résultera fera mieux ressortir le caractère de nos sujets.

Nous avons déjà vu que ce qui les tourmente n'est pas le doute mais la difficulté qu'ils éprouvent à atteindre un but bien déterminé. Personne n'est en général plus au clair qu'eux sur ce qu'il faut faire ou éviter; nous n'avons pas à revenir sur ce point. Ce ne sont pas non plus des *scrupuleux* dans le sens donné à ce mot en psychiatrie, car ce qui pourrait être appelé chez eux de ce nom est, ou peut être, motivé par des arguments parfaitement rationnels. Leurs scrupules ont une origine commune bien déterminée, un but général bien défini et une signification individuelle et sociale de la plus haute importance. On ne trouve chez aucun de nos mystiques — ou seulement par exception — ces hésitations ridicules, ces peurs injustifiables, ces doutes puérils qui caractérisent les douteurs et les scrupuleux. Il ne s'agit pas, par exemple, pour eux, d'éviter de marcher sur les fentes du plancher, de connaître exactement le nombre des moellons d'un mur, de prendre garde aux épingles, de retrouver un nom, un mot perdu, sous peine d'angoisses terribles. Les scrupules de Mme Guyon viennent de ce qu'elle se reproche ses impatiences, sa fierté, sa vanité, ses indulgences pour elle-même et d'autres défauts semblables. S'il fallait choisir parmi les faits que nous connaissons, celui qui se rapproche le plus du doute morbide, il faudrait probablement désigner les hésitations, déjà mentionnées, touchant le décolletage. Eh bien, même dans ce cas, nous sommes loin des scrupules absurdes et injustifiables, car il y a ici une question très large et très sérieuse. Pourquoi donc se mettre la gorge à nu? Les mobiles qui y poussent ne sont certes pas insignifiants. Est-ce qu'il ne s'est pas toujours trouvé non seulement des individus isolés, mais de grands groupes pour condamner cette coutume? Rien n'empêche, il est vrai, d'appeler ces gens-là puritains et de passer outre. Il n'en est pas moins difficile de montrer qu'ils sont dans le tort,

tandis que Mme Guyon n'aurait pas eu de peine à justifier ses luttes et ses hésitations. Poussons la comparaison un peu plus loin.

Les douteurs et les scrupuleux témoignent d'un morcellement inusité de la conscience. Ils sont incapables d'unifier leur monde intérieur, de réunir et de coordonner leurs états psychologiques. Ce sont des abouliques. De leur côté, les mystiques cherchent à limiter leur contact avec le monde par l'isolement et ils se mortifient pour affaiblir ou éliminer leurs sensations somatiques et leurs désirs corporels. On pourrait donc les accuser aussi de souffrir d'une abondance de données conscientes trop grande pour leur puissance de coordination et de chercher par les moyens cités à diminuer cette richesse afin d'arriver à mettre de l'ordre dans leur monde mental. Mais ce serait encore établir une fausse analogie : la conscience mystique chrétienne n'est point chaotique; ses conflits intérieurs ne sont point dus à une *trop grande richesse d'impressions et d'idées*, tel que c'est le cas de certains malades mentaux et comme cela peut arriver passagèrement à tout le monde. Le commerçant, par exemple, qui a entrepris trop d'affaires peut s'y perdre et se voir soudain envahi par une masse d'idées qu'il ne peut plus mettre à leur place. Alors, tiraillé de tous les côtés à la fois, il reste en proie à une confusion des plus angoissantes. Pour ne pas perdre la tête, cet homme-là se retirera d'une partie des affaires où il s'est engagé. Il simplifiera ainsi sa vie consciente. L'impuissance du mystique est d'une tout autre sorte. D'abord, ce n'est pas tant, dans son cas, une question d'idées que de désirs, *de tendances*. Cela nous le savions déjà. Si ses représentations l'importunent en s'opposant l'une à l'autre, ce n'est pas parce qu'elles n'occupent pas la place qui leur appartient dans l'ordre logique, comme cela peut être le cas chez l'homme d'affaires ou chez le philosophe. Ce dont il souffre c'est, au contraire, d'une *trop complète systématisation de ses tendances en deux groupes opposés*. Voilà la source de ses hésitations et de ses tourments. S'il veut se défaire d'un de ces groupes d'impulsions, c'est parce qu'il les croit mauvaises; son moi les rejette; et s'il semble chercher la simplification de sa vie psychique, ce n'est pas parce qu'elle est trop complexe pour ses forces de synthèse, mais afin de ne pas réveiller ou fortifier les tendances que son moi repousse.

Du reste, il n'est pas vrai que le mystique s'isole toujours et jusqu'au bout de sa carrière. Il s'isole pendant les grandes crises, il le faut ; mais lorsqu'il se sent sûr de lui-même, lorsqu'il ne craint plus que la volonté divine soit subjugée en lui par des impressions à portée particulière, il n'est pas rare de le voir se lancer dans la

mêlée. C'est par exemple Tauler qui, après le triomphe, retourne à la vie active et reprend le rôle un moment abandonné de guide religieux; c'est J. de Salles, évêque de Genève; c'est Mme Guyon devenant mère spirituelle; c'est sainte Thérèse, la rénovatrice des Carmélites, etc. De même le bouddha Gautama, après les années d'ascétisme, d'isolement et d'extase à la recherche de l'état du Salut, rentre dans la vie sociale dès qu'il l'a trouvé et devient le fondateur d'une nouvelle religion.

Si les mystiques chrétiens ne sont ni des douteurs ni des scrupuleux, ils ne sont pas non plus des impulsifs morbides ou des malades à idées fixes, à moins que l'on étende le sens de cette expression jusqu'à la faire renfermer les grandes idées directrices comme l'amour de la gloire, de l'argent, du pouvoir, etc. La femme dont les actions sont réglées par le désir de parvenir à un certain rang social, l'homme gouverné en tout par l'ambition d'un siège au Sénat, sont la proie d'une idée fixe au même titre que nos mystiques pour qui la réalisation de la volonté divine est le but de la vie. On nous accordera sans doute que la passion qui domine leur vie est assez large et surtout assez rationnelle pour que l'expressoin *idée fixe* ne soit plus du tout appréciable. Ce n'est du reste pas une idée, c'est une *direction* qui est fixe chez eux.

Cela dit, nous nous empressons d'ajouter que si le délire du doute, l'aboulie et « les idées fixes » ne font pas nécessairement partie du diagnostic des mystiques chrétiens, rien n'empêche qu'on ne les trouve, chez certaines personnes, alliés au trait que nous cherchons à mettre en lumière. Nous aurions alors des types mixtes, comme cette intéressante Marcelle, sur laquelle M. Pierre Janet nous a donné une étude préliminaire [1]. Dans ses périodes de sécheresse elle développait des hésitations, des doutes interminables et, probablement, puérils.

Nous avons déjà attiré l'attention du lecteur sur cette polarisation des tendances. Elle est assez remarquable pour qu'on nous permette de revenir sur sa signification.

Passer de la volonté propre à la volonté divine signifie passer de la volonté particulière à la volonté collective. Suivant ce point de vue les mauvaises actions sont celles qui ont pour objet l'individu primitif; les bonnes, celles qui procèdent d'intentions généralisées. Agir non pas comme individu, mais comme représentant de l'humanité tout entière, voilà leur précepte. Le mystique tend donc à la

1. Voir la conférence faite à l'Institut Psychologique International sur *Une Extatique* et publiée dans le *Bulletin de l'Institut Psychologique International*, n° de juillet-août-septembre, 1901.

décentralisation, à la désindividualisation et par là à l'*universalisation de l'action*.

Nous avons ici une façon de résoudre le problème du bonheur bien différente de celle des stoïques ou de Platon. Il y a loin aussi entre la solution réalisée par nos mystiques et celle récemment proposée par les philosophes du Salut, Schopenhauer et Hartmann. La destruction de l'individu conscient tout entier, en bloc, sans distinction, est la fin brutale et par trop simpliste que ceux-ci nous proposent. Ils nous disent : la vie est en somme plus mauvaise que bonne, donc supprimons la conscience. De moins forts esprits avaient avant eux, non seulement pensé, mais exécuté cette idée. Dans la découverte de la manière particulière dont l'humanité devait arriver à sa fin, Hartmann fit preuve d'une ingénuité théâtrale que Sardou même pourrait lui envier. Le mystique chrétien, lui, est moins habile. Il est, par contre, plus sérieux et, surtout, il a un sentiment bien plus profond des valeurs morales. Aussi il arrive à une tout autre conclusion. Il commence par faire une distinction fondamentale : le seul vrai mal, celui qu'il ne peut pas supporter et qui ne doit pas exister, c'est celui qui résulte de l'opposition des motifs inférieurs aux supérieurs. Voilà l'ennemi. Quant aux souffrances d'ordre physique, elles lui importent assez peu. Puisqu'elles ne sont que douleur physique, c'est les vaincre que de les endurer. Il en est tout autrement des souffrances de l'autre ordre. Les accepter, c'est faiblir, c'est descendre, c'est s'avilir. Si l'on pouvait seulement donner la paix à sa conscience, l'unifier par l'exclusion des besoins inférieurs, la satisfaction qu'on en aurait rendrait supportable toutes les douleurs auxquelles ce pauvre corps est sujet. Voilà ce que le mystique chrétien sent et voilà le salut qu'il se propose.

Les philosophes de l'Inconscient auraient pu se douter, semble-t-il, que le Salut ne s'invente pas, qu'il se *réalise* par l'effort de la vie et que ce qui reste à faire à l'intelligence c'est simplement de le constater, de le décrire et de l'expliquer. C'est, de fait, nous allons le voir, une des fins prochaines vers laquelle s'acheminent les forces psycho-physiologiques de l'humanité.

Remarquons en passant que cette solution n'implique pas une adaptation plus exacte aux conditions externes, au sens ordinaire de ce terme ; c'est une création interne qui doit se produire. Si nous en avions le temps, nous aimerions à nous arrêter pour considérer un peu ce que cela signifie.

Nous avons déjà fait remarquer que s'il est vrai que le mystique chrétien se dirige vers ce noble but, il lui arrive de s'en laisser détourner périodiquement, et quelquefois même d'une façon per-

manente, par la fascination qu'exerce sur lui l'extase, fascination rendue plus dangereuse encore par la fatigue qu'engendre la lutte morale. Il tombe alors dans un état qui se rapproche beaucoup du Salut de nos philosophes.

La solution mystique peut bien entrer en opposition avec nos désirs, nos goûts, nos passions, mais elle ne va pas le moins du monde à l'encontre de la raison, bien au contraire, et on fait grand tort aux mystiques chrétiens lorsqu'on prétend qu'ils veulent son anéantissement. Lorsqu'ils déclament contre la raison, ils ne visent pas ce que ce terme désigne en psychologie moderne; leur vie en fait bien foi. C'est l'*intelligence au service des besoins inférieurs*, ce que certains d'entre eux appellent la *raison sensuelle*, qu'ils condamnent. Ils ont peur de la lumière qui leur ferait voir sous des couleurs attrayantes les choses qu'ils veulent éviter; ils fuient la connaissance qui les rendrait vains et hautains. Voici comment Tauler décrit les progrès de l'âme vers Dieu : « C'est ainsi que chaque homme est premièrement appelé à sortir du monde et qu'alors ses puissances inférieures passent sous la domination de sa plus haute raison, en sorte qu'il apprend à se connaître et à se guider dans l'exercice de la liberté [1] ».

L'action universalisée ne peut pas être l'ennemie de l'intelligence en soi et de fait nos mystiques en sont les champions pour autant qu'elle est au service de la volonté divine; ils l'appellent alors la *raison illuminée*. Nous avons vu comment Mme Guyon se réjouissait quand Dieu la *dévoilait à elle-même*. Sainte Thérèse, François de Sales, Ruysbroeck, Suso font de même; tous ils recherchent une vision plus claire de la valeur de leur conduite.

On ne peut pas en dire autant de l'autre grande tendance, celle qui mène à la jouissance de l'extase. Celle-là n'a que faire des fonctions intellctuelles.

Ajoutons, sans nous y arrêter, que les tendances dont le mystique désire la réalisation, celles qui, au commencement lui apparaissent comme impersonnelles et qui ensuite arrivent à former son moi central, possèdent une qualité toute particulière qu'il convient d'appeler l'*impératif moral* [2].

Une grosse question est sans doute depuis longtemps dans l'esprit du lecteur. Est-ce que les deux tendances que nous avons indiquées,

1. Sermon pour le premier dimanche de Pâques.

2. L'expression kantienne, *impératif catégorique*, a le désavantage d'inclure les impératifs non moraux aussi bien que les impératifs moraux, puisqu'ils peuvent tous être dits catégoriques. Nous avons essayé de donner la raison de cette qualité dans un article prématuré à certains égards, intitulé « The Psychophysiology of the Moral Imperatif, *Amer. Journ. of Psychology*, vol. VIII, p. 528-559.

la pratique diligente du renoncement à soi-même et l'union mystique, ne sont pas incompatibles? Peut-on tout à la fois faire la volonté de Dieu avec le zèle de l'amant et vivre dans cet effondrement de la personnalité qu'est l'extase? Évidemment non. Quand on est noyé dans les vagues de l'amour divin, il ne peut plus être question d'agir. C'est ici le point le plus vulnérable du mysticisme considéré comme pratique religieuse. On leur a dit et on leur dit encore sur tous les tons : mais cette union mystique dont vous faites l'état suprême du chrétien est la négation de l'activité que votre religion demande de vous, elle vous rend incapable d'exécuter la volonté divine que vous prétendez vouloir réaliser. Après tout nous n'avons ici rien d'autre qu'une des formes de l'opposition fondamentale entre le repos et l'activité, entre l'oubli dans l'inconscience et la plénitude de la connaissance et de la sensation. Chez le mystique chrétien, ce flux et ce reflux de la vie atteignent une intensité inusitée. L'un des deux semble parfois vouloir triompher de l'autre.

Le mystique est si peu conscient des relations logiques qu'il se rend à peine compte des contradictions où le jettent ces deux courants. Quels étranges discours ne tient-il pas lorsque, poussé par ses adversaires, il se voit obligé de se défendre de l'accusation de passivité.

Mme Guyon ne croyait pas se condamner elle-même lorsqu'elle s'indignait contre les personnes qui préfèrent l'oraison aux devoirs de famille, comme les femmes qui se feraient scrupule de plaire à leur mari, de l'entretenir, de se promener et de se divertir avec lui, tandis qu'elles parlerait deux heures sans nécessité avec des dévotes.

Fénelon se chargea d'une lourde tâche le jour où il essaya de concilier ces contradictions[1]. Mais pourquoi vouloir les concilier? Il n'y a pas de conciliation possible entre elles, pas plus qu'entre la nuit et le jour; il ne peut s'agir que de limitation, de balancement. Sagement modérées et limitées ces deux inclinations peuvent parfaitement subsister côte à côte. Dans tous les cas c'est bien ainsi que les mystiques l'entendent. Ils cherchent instinctivement à les harmoniser en les faisant s'entr'aider : l'extase doit renforcer les sources de la vie sainte et la vie sainte doit conduire à l'extase. Voilà la seule conciliation possible aux mystiques puisqu'ils ne veulent renoncer ni à l'une ni à l'autre.

Mais ce n'est là qu'un des dangers qui les menacent. Il y en a un autre aussi subtil que sérieux. Ils nous disent que pour triompher des mauvaises tendances, il faut renoncer à sa volonté propre. La

1. *Maximes des Saints.*

doctrine est bonne; les faits prouvent qu'elle est efficace. Seulement la passivité ne devrait de droit s'étendre qu'aux impulsions mauvaises; les autres devraient, au contraire, être renforcées. C'est ici qu'est la difficulté : comment mettre dans la passivité une partie de soi-même et pas d'autre? Quand Mme Guyon se *met dans l'indifférence* et ne veut plus que ce que Dieu veut, il se trouve souvent qu'il ne veut plus rien : les impulsions divines ont disparu. Cela fait penser à ce qui arrive lorsqu'on s'efforce de contracter certains muscles en même temps que d'en relâcher d'autres : ou bien ils se tendent tous, ou bien ils se ralâchent tous. Il y a ici plus qu'une illustration.

Abandon, *résignation*, *passivité* désignent bien l'attitude que le mystique doit et veut prendre envers les désirs de l'homme primitif. Malheureusement, en s'efforçant d'y arriver, il tombe infailliblement dans la passivité plus ou moins générale et arrive au *Nirvana* bouddhiste au lieu d'atteindre le salut chrétien qu'il visait au départ. Ainsi il tombe victime d'abord de sa passion pour la jouissance mystique et ensuite d'une méthode qu'il lui est à peu près impossible de ne pas étendre en dehors du domaine auquel elle appartient.

Que dirons-nous de la valeur sociale de la tendance qui nous occupe?

Murisier divise le sentiment religieux en deux, celui à forme individuelle et celui à forme sociale [1]. Il affirme que « les faits justifient pleinement la distinction du sentiment religieux individuel et du sentiment religieux social ». Nous admettons et la justesse et l'importance de cette distinction, mais nous ne pouvons pas sans autre raison, mettre, comme il l'a fait, les mystiques dans le premier de ces deux groupes et les fanatiques dans le second. Nous croyons que la religiosité des mystiques chrétiens est, pour une bonne part, éminemment sociale, tandis que ce n'est que dans un sens un peu étroit qu'on peut dire que les fanatiques sont caractérisés par la forme sociale de leur religion. Si Murisier est tombé ici dans ce qui nous paraît être une erreur, c'est parce qu'il n'a pas détaché assez clairement les deux tendances que nous nous sommes efforcé de séparer dans les pages précédentes. C'est parce que les mystiques sont pour lui essentiellement des extatiques, qu'il voit en eux les représentants du sentiment religieux sous sa forme individuelle.

1. *Les maladies du sentiment religieux*. Voir la section qui commence à la page 8.

Pour autant que mysticisme signifie union avec Dieu dans la jouissance et l'*anéantissement des puissances*, Murisier a raison : l'extase est bien caractérisée par la diminution, puis l'extinction des sentiments sociaux. Mais il a tort pour autant que la fin du mystique est l'identification de sa volonté à celle de Dieu afin de la réaliser pleinement.

Est-ce que le besoin qui conduit à l'universalisation de l'action, besoin dominant chez les mystiques que nous avons étudiés, n'a pas une valeur prééminemment sociale? Est-ce que, comme le dit Murisier de la religiosité sociale, il ne conduit pas à la réalisation de l'harmonie dans les volontés et dans les cœurs et ne constitue pas ainsi le meilleur ciment de la société? Bien évidemment. *Universalisation de l'action* signifie *socialisation*, et c'est précisement à cause de la profonde importance sociale de ce caractère que nous sommes restés si longtemps à l'étudier.

L'universalisation de l'action s'accompagne, cela va sans dire, de l'universalisation des affections.

Si par sentiment social on entend toutes les formes affectives qui tendent à l'établissement et au développement de la vie en société, il est clair que plusieurs de celles dites *naturelles au cœur humain* peuvent et, peut-être même, doivent être remplacées par d'autres dans l'intérêt d'un sens social plus large. Jésus disait à la foule : Qui est ma mère et qui sont mes frères?

Il arrive que pour accomplir la volonté divine universelle, il faut non seulement renoncer à la sienne propre, mais encore à la satisfaction des prétendus droits de ses parents ou de ses voisins. L'égoïsme et l'insensibilité dont on peut accuser les mystiques chrétiens sont souvent de cette sorte-là.

En cédant à cette influence généralisatrice, le chrétien ne rétrécit donc pas nécessairement le champ de sa conscience altruiste; il l'étend plutôt, il entre en relation avec un monde plus vaste. L'homme primitif, dont les réactions ne tenaient compte que d'une portion infime de l'univers, fait place chez lui au *socius*, pour nous servir d'un mot employé par Baldwin, qui tend à réagir comme s'il était l'Humanité.

Il faudrait pouvoir insister sur la regrettable confusion qui voit un rétrécissement de l'individu où il y a généralisation des tendances et qui fait de *renoncement à soi-même* l'opposé d'*expansion du moi*. Rien n'est plus faux.

Il est bien évident que le mystique n'arrive pas à cette extension de son moi par la raison discursive. Nous l'avons déjà dit, les processus cérébraux qui déterminent l'action ne sont pas généralement

représentés dans sa conscience : son activité est plus ou moins impulsive et même quelquefois automatique.

L'orientation vers l'universalisation de l'action ne se rencontre pas seulement chez le mystique chrétien. Ce n'est rien de plus qu'une manifestation particulièrement énergique, dans un organisme déjà en partie moulé par cette tendance, du trait le plus marquant de l'évolution actuelle de l'individu sous l'influence de la vie en société. Car, ce qu'on appelle le progrès moral n'est en somme rien d'autre qu'un travail de décentralisation graduelle du même genre que celui que nous avons vu s'opérer chez les mystiques.

C'est dans la religion chrétienne que cet effort psycho-physiologique se montre dans sa plus grande vigueur. L'idéal de Jésus, des apôtres, des Pères de l'Église; celui des réformateurs et des rénovateurs, nous ne disons pas des organisateurs, de la vie chrétienne, à n'importe quel moment de l'histoire, fut précisément l'universalisation de la volonté. Qu'est-ce que voulaient Luther, Huss, Calvin, le comte de Zinzendorf, Wesley, Fox, etc.? Et, qu'est-ce que veulent aujourd'hui les Tolstoï, et tous les apôtres de la vie pure qui se sont libérés du dogme? N'est-ce pas, en somme, la passion de l'action universalisée, c'est-à-dire, en langue populaire, la détermination d'accomplir la loi divine, de faire aux autres ce qu'on voudrait qu'ils nous fissent à nous-mêmes, ou, ce qui revient au même, de réaliser ce qui s'affirme en nous comme le bien? Nous sommes ici en présence, nous le répétons, d'une des tendances les plus profondes et les plus inévitables de l'homme vivant en société. La religion hébraïque avec sa continuation chrétienne n'est qu'une des expressions qu'elle revêtit. On peut en dire autant des autres religions éthiques.

Chez le mystique chrétien cette grande tendance est déjà fortement établie et elle est encore favorisée par une disposition psycho-physiologique plus ou moins spéciale. La fluidité de son système nerveux se trouve être un avantage, puisqu'il rend plus facile l'établissement de nouvelles relations entre les éléments nerveux, en sorte que certains désirs et impulsions qui autrefois entraînaient toujours l'action en viennent à perdre leur efficacité. L'individu est ainsi reconstruit sous l'influence de la disposition à la réaction universalisée; il arrive, ou du moins peut arriver, à être entièrement délivré des désirs de l'homme naturel, et de plus, les aspirations, impotentes autrefois devant les impulsions brutales de l'homme primitif, ont maintenant à leur service le mécanisme puissant de l'action impérative et même de l'action instinctive. On peut se demander si un individu ainsi transformé n'appartient pas à une

nouvelle variété de l'espèce humaine. Dans tous les cas, il faut l'admettre franchement, il y a entre un Tauler et l'homme ordinaire une distance considérable, et cela dans la direction indiquée par les efforts persistants de l'humanité.

Disons en terminant que le corrélatif physiologique de la transformation psychique indiquée nous semble devoir être l'indépendance de plus en plus grande des éléments du système nerveux servant à la vie de la relation de ceux qui président à la vie de végétation et de reproduction, puisque ce qui s'appelle l'homme naturel est essentiellement l'être assujetti aux sensations et aux besoins provenant des organes de la vie végétative et reproductive.

Est-il besoin d'ajouter, pour prévenir la critique, que la manifestation de cette tendance sociale peut parfaitement bien être accompagnée d'un déséquilibrement général plus ou moins grave qui l'ensevelira sous un amas de phénomènes maladifs et ridicules? Il y a, entre autres, ce malencontreux goût de la luxure spirituelle qui, quelquefois, menace de tout engloutir. Mais puisque ce que nous avons signalé est une *tendance*, il serait hors de propos d'objecter qu'elle n'est pas toujours pure ou qu'elle n'arrive pas à une réalisation complète.

Il nous reste encore à étudier, dans un prochain article, l'extase, son rôle, ce qu'elle signifie, ses relations à la vie morale, l'interprétation que les mystiques en donnent, et certains autres phénomènes d'importance secondaire.

JAMES H. LEUBA.
Bryn Mawr, États-Unis.

La fin prochainement.)

QU'EST-CE
QU'UNE IMAGE MENTALE?

Il y a, disent les traités classiques, trois sortes d'images, lesquelles se distinguent par l'origine et les caractères de leurs éléments constitutifs. Les unes proviennent de sensations ou (pour mieux dire) de perceptions visuelles, dont elles sont comme les rémanences : et c'est pourquoi précisément on les nomme visuelles. Tout un autre groupe d'images, pour des raisons de même ordre, s'appelle auditives. Quant aux images motrices, leur complexité même empêche d'en préciser les origines, là comme partout où se manifeste notre sens du mouvement diffus en tout l'organisme : peut-être ne sont-elles qu'une ébauche, à l'état naissant, d'images à devenir tantôt auditives et tantôt visuelles.

Quoi que vaille cette classification, elle est entrée dans la pratique médicale et psychologique : et ce n'est point ici le moment de l'examiner à fond. Il faut cependant dire qu'elle suppose d'avance résolues deux questions capitales : celle du contenu mental de l'image et celle de sa correspondance représentative. Les difficultés se multipliaient à l'abord de ces questions : c'est pourquoi on a préféré les supposer résolues, et malgré les indications de la théorie des réducteurs, s'appuyer sur cette classification pour faire de nos images mentales des reflets ou résidus de nos sensations : reproductions atténuées ou même photographies lointaines. Et pour nous incliner davantage encore à cette formule, on cite à plaisir quelques exemples où l'imagination semble reproduire trait pour trait la perception : tel celui du peintre capable de refaire un portrait de mémoire.

Ce ne sont là que des exceptions d'où ceux qui les ont mises en circulation n'eussent point tiré de telles conclusions. Mais le sens commun, qui prend volontiers ses désirs pour matière à réaliser, aimerait qu'il en fût toujours ainsi, et conclut que ces exceptions font loi. Peut-être cette opinion se fût-elle modifiée si l'on avait pu lui analyser ces exemples de plus près : peut-être alors (comme nous l'avons vu chez un peintre dont la mémoire visuelle est légendaire)

eût-on constaté que ces images réputées si précises se développaient en réalité par une lente et longue élaboration précisant peu à peu de simples virtualités. Loin d'apparaître d'un seul coup en tableau qu'on découvre, ces images sont reconstituées patiemment, et morceau par morceau : un fragment isolé en rappelle un autre, et ainsi de suite : et il faut tirer chaque détail, les uns après les autres, de l'inconscient où ils dorment et d'où ils s'éveillent à ces appels répétés. Ainsi cette extraordinaire faculté d'évocation n'est qu'une très grande habitude à rassembler tous les morceaux d'une image et retrouver, à force de patience, leur place dans la mosaïque. Nous voilà loin de ce qu'imagine le sens commun : et cependant c'est déjà là un cas exceptionnel, une faculté réservée aux rares privilégiés qui surent la cultiver. Que sont donc les images des autres, du commun des mortels? Faut-il avouer de suite qu'une image mentale ordinaire est tellement imprécise et vague qu'on ne la peut dessiner?

Le seul moyen de choisir entre ces deux extrêmes serait de faire l'exacte analyse des éléments constitutifs de l'image. Pour cela nous choisirons, comme nous l'avons déjà fait [1], les images visuelles ; outre qu'elles sont plus faciles à étudier et se prêtent mieux à l'analyse, ce sont aussi les plus aptes à se traduire en mots.

I

Une image n'est pas un état mental à définir d'une formule unique. En cherchant à la saisir, on s'aperçoit vite qu'il n'existe pas un type uniforme, mais une profusion d'états, les uns analogues, d'autres dissemblables : analogies et dissemblances classent tout cela en groupes plus ou moins épais et plus ou moins homogènes. Dans ces groupes (sans définir d'avance les éléments constitutifs que nous analyserons plus tard) on distingue deux sortes de caractères très généraux : c'est, d'un côté, l'âge de l'image par sa date d'apparition ; et, de l'autre, l'étendue même occupée par ses éléments dans l'espace où nous la situons, en souvenir des perceptions originelles.

On peut distinguer, d'après l'âge, trois principaux groupes d'images : quelques-unes très anciennes, d'autres toutes récentes ou même immédiates, et enfin, entre deux, l'innombrable masse des images banales dont nous nous servons tous les jours.

L'image immédiate ou d'origine très voisine n'offre jamais un groupe fort nombreux. Elle ne dépasse guère les dernières percep-

1. Cf. *Revue Philos.*, mai et nov. 1897.

tions, qu'elle prolonge en quelque sorte une fois disparue l'impression sensorielle. C'est alors, en nous-mêmes et à vif, une rémanence aussi complète que possible de l'expérience d'où nous sortons : quelque chose d'analogue à des images consécutives qui persisteraient, une fois les yeux fermés. Seulement, c'est une rémanence mentale, quoiqu'elle garde encore presque un lien apparent avec ses origines objectives et conserve pour nous toutes ses marques d'origine.

Cependant, sous cette forme actuelle et immédiate, nulle image n'occupe longtemps la conscience : elle avait chassé celles qui la précédèrent : à son tour, dans la perpétuelle instabilité de la conscience, elle est poussée par les nouvelles qui s'organisent sur la ruine des précédentes. Elle tombe alors dans la classe moyenne : cependant que d'autres images, nées de perceptions actuelles ou rappelées de souvenirs antérieurs, viennent prendre sa place. Elle, désormais, se perd dans l'indécision de ces états mentaux qui, sans nous être immédiatement présents, restent néanmoins toujours à notre disposition. Il y a là de tout : depuis l'image encore reliée aux perceptions originelles jusqu'aux copies les plus lointaines. Celles-là, dont l'extrait de naissance est maintenant si vague que nous n'y pouvons lire d'indications précises, forment la troisième classe, terme extrême où elles n'ont plus d'histoire d'origines : mais avant d'en arriver là, nous trouverons une classe moyenne, la plus nombreuse, celle où s'exercent constamment les activités transformatrices.

C'est là que les images nous paraissent maintenant vivre pour elles-mêmes et par leurs propres forces. Elles sont le fonds où nous puisons, soit pour nos images, soit pour nos perceptions nouvelles : car l'adulte ayant peu de perceptions complètement neuves acquiert généralement peu d'images nouvelles. On perçoit comme on lit : pourquoi suivre tous les détails d'un objet ou épeler toutes les lettres d'un mot? Le plus souvent ce serait inutile et fastidieux.

L'opération mentale se borne donc à cueillir au vol les points de repère indispensables pour identifier le mot ou l'objet dont nous étaient déjà connus par ailleurs les éléments essentiels. Aussi, pour les images usuelles, est-ce un rappel plus qu'une perception neuve : étant très rare que les perceptions courantes nous obligent à changer quelque chose à ce que nous connaissions déjà, ou à façonner de matériaux n'ayant jamais servi, une image toute neuve. C'est pourquoi l'analyse y montrera tant d'éléments étrangers. A force de nous en servir, et comme elles roulent sans cesse à droite et à gauche, frottées ainsi à d'autres images, elles ramassent de ci, de là quantité

d'autres éléments, qui n'appartenaient pas à la perception primitive, mais si bien fondus en elle qu'ils semblent, à première vue, faire intégrante partie de ses éléments constitutifs. Nous aurons à insister sur ce point dans l'analyse des éléments.

A un tout autre point de vue on peut considérer l'étendue même de l'image et son ampleur, ou, pour ainsi parler, la superficie couverte en cet espace mental où s'opèrent nos associations et consécutions d'images.

Ainsi envisagées, nos images forment trois séries : d'abord les simples, qui sont bornées à d'étroites limites; puis celles d'assez grandes dimensions, mais desquelles l'ensemble se peut néanmoins tout embrasser du même regard; celles enfin dont on ne prend conscience que par fragments incomplets, chacune étant trop grande pour être vue toute à la fois, ce qui oblige à la regarder par ses parties successives, malgré le lien commun que nous leur connaissons.

Les premières proviennent d'impressions qui furent, précisément à cause de leurs limites étroites, imprimées presque sans mouvement, c'est-à-dire sans les parcourir du regard ni faire un choix entre leurs éléments : ce sont donc celles qui ont le plus de cohésion, les blocs les plus compacts et qui admettent le plus difficilement l'introduction ou l'appel d'éléments étrangers : ce sont aussi les plus simples, les plus faciles à manier, leur acquisition ne demandant même pas deux moments.

Tout à l'opposé se tiennent les représentations composites, faites de parties juxtaposées sur une étendue telle qu'on ne les peut mentalement parcourir qu'en moments successifs, en transportant le regard d'attention qui fixe. C'est qu'à la perception originelle et d'acquisition, il nous avait déjà fallu parcourir successivement tous ces morceaux d'images avant d'arriver à l'image entière, qui les totalise[1]. Cela s'est fait d'ailleurs tantôt à des moments immédiatement consécutifs, tantôt à intervalles plus ou moins éloignés : et cela explique pourquoi cette image a trop d'étendue pour un seul bloc et se présente en fragments juxtaposés et souvent fort mal joints. Telle serait, par exemple, l'image du boulevard Saint-Germain, si je l'ai parcouru assez souvent en tous sens pour que l'image en soit nette, exacte et fidèle : j'en connais les points principaux, et m'en puis représenter en détail tel ou tel fragment, parcourir en pensée du pont Sully à celui de la Concorde, ou même en sens inverse. Il semblerait donc, à première vue, que cette image soit

1. A dessein on évite ici le mot de synthèse.

simple et bien cohérente : un peu d'examen montrera que cette vision mentale n'est ni complète ni cohérente : je ne puis voir d'un seul regard de conscience toute l'étendue de ce boulevard parce que je ne l'ai jamais perçue d'un seul coup d'œil. Par ses dimensions mentales, si je puis dire, l'image déborde mon regard de conscience, comme elle dépassait la vision organique : et, pour la parcourir, si l'on veut voir l'ensemble, il faut déplacer et successivement porter son regard sur chaque fragment, parce qu'elle est, de par sa provenance même, composée de fragments discontinus comme étaient les perceptions originelles : entre eux, il y a des vides, des solutions de continuité, aux endroits où fut interrompue chaque perception particulière : par exemple, on ignore totalement quel genre de façade s'étend de tel endroit à tel autre; quelle suite de magasins ferme l'intervalle entre deux régions dont nous revoyons nettement l'image. Un aperçu panoramique pourrait seul souder tous ces fragments en unité : mais l'ensemble serait alors un plan ou une vue perspective. Ce sont là des schèmes trop loin de la réalité pour réunir tous les fragments dont on vient de parler et qui furent acquis par des perceptions successives. Ces images sont donc à l'antipode des précédentes, si simples qu'il s'y voit à peine d'éléments composants.

Entre les deux groupes extrêmes est la masse des images communes dont nous pouvons facilement embrasser d'un coup d'œil l'ensemble et quelques détails. Leurs dimensions ne sont cependant pas assez restreintes pour que l'attention, c'est-à-dire la conscience, en puisse directement fixer tous les détails à la fois, et regarder sans déplacement leurs minuties et leurs contours. Elles ne donnent, à première vue, qu'une impression générale, laquelle demande à être approfondie, mais qui suffit, telle quelle, à l'usage courant de notre vie mentale.

Ce sont des images banales, communes, les plus usuelles et probablement les plus nombreuses : c'est parmi elles que nous choisirons nos exemples.

II

Ces diverses formes d'images constituent la réserve d'éléments représentatifs toujours prêts à subvenir à nos opérations mentales : dans nos élaborations d'idées, d'associations et de souvenirs, elles défilent et s'échangent comme ces banales monnaies, que nul ne vérifie. Cependant, s'il nous arrivait d'en arrêter quelqu'une au passage, comme pour l'immobiliser devant l'objectif, dénombrer ses éléments constitutifs et enfin chercher son individualité, quelles

seraient alors nos constatations? En d'autres termes, que donnerait l'analyse d'une image mentale?

C'est ce que nous avons cherché en demandant à quelques personnes de décrire aussi précisément que possible quelques-unes de leurs images mentales : spécialement une page de livre à leur choix et Notre-Dame de Paris. Ceux que nous avons ainsi interrogés appartiennent, malgré la diversité des milieux, à peu près au même niveau mental : deux médecins, un peintre, un avocat et deux étudiants en psychologie, l'un littéraire et l'autre scientifique [1].

Leur première impression, à cette demande, était presque tou-

1. On eut pu allonger la liste : il a paru préférable de l'arrêter au moment où les observations se superposaient et ne donnaient, sauf quelques menus détails, plus rien de neuf. Ce moment est celui de passer à l'étude des documents et à leur classement : en continuant d'accumuler, on risque fort d'écraser sous la surcharge la solution qui se dégage et prend forme.

Voici, à titre documentaire, quatre de ces observations.

Observation I. — *Invité à choisir, dans un livre plusieurs fois lu, une page qu'il connaisse bien.* — Je prends dans les pensées de Pascal, édition classique de Havet; mais c'est bien difficile, parce que cette édition est effacée par d'autres; j'en ai consulté et lu quantité d'autres, ayant beaucoup étudié Pascal, il y a quelques années.

Page ..... paragraphe I, sur *Grandeur et Misère*, que je connais bien : cela ne commence pas la page : c'est vers le tiers, un peu plus : au-dessous, la page (plus de moitié) est prise par une note en fins caractères (ça, c'est peut-être de la reconstruction?); au-dessus, je ne vois rien : il y a bien deux ou trois ans que je n'ai relu cette page en particulier; il aurait mieux valu que j'en prenne une autre. — Je ne vois rien : je vois seulement les marges, le blanc du bas de la page, les petites lignes en caractères plus fins qui forment la note, le grain du papier, qui est un peu soyeux (duveté), avec des barbes sur le plat de la feuille. Il y a une note au crayon sur le texte même, sur la première ligne, je crois. Encore, est-ce une note ou simplement un petit signe, — ou autre, je ne sais? Le coin de page est un peu écorné (D. *coin lequel?*) à droite en haut.

La page est un peu bombée, parce que le livre renferme des feuilles intercalaires.

D. *Combien de lignes au-dessous du*

Obs. II. — D. *Une page de livre que vous puissiez décrire, dont vous ayez un souvenir photographique?* — Il y a quantité de pages dont j'ai un souvenir moyen, mais pas une que je sépare des autres pour en faire une description spéciale. — Je n'ai aucun souvenir d'une page.

Prenons la première page du deuxième livre de l'Enéide : j'ai le souvenir d'un format moyen, in-16 je crois (il me semble que c'était l'édition Gérusez), du papier blanc pas complètement pur, lisse; l'impression tient la plus grande partie des pages, la marge est petite.

D. *Décrivez les détails au fur et à mesure.* — C'est que je ne sais pas par morceaux : je vois l'ensemble, je me rappelle la page en tant qu'image. Je la vois divisée en deux parties : la supérieure porte la fin du sommaire du onzième livre de l'Enéide, en caractères petits, serrés, avec les coupures ordinaires entre les caractères : mais là, je devine, je ne vois pas; il y a là de l'invention, ou plutôt la connaissance ordinaire du texte me fait vous dire cela.

Cette partie occupe le tiers supérieur de la page : immédiatement au-dessous du sommaire, aucun trait, mais un espace blanc d'un centimètre et demi de dimension; immédiatement au-dessous, le premier vers dont je vois assez bien, très bien le premier mot; le caractère de l'impression m'est

jours l'embarras du choix entre toutes les images qui se présentent et arrivent pêle-mêle devant la conscience. La difficulté n'est pas d'apercevoir des images, mais d'en fixer une qui reste assez immobile pour se détailler à loisir. C'est aussi rare que le monoïdéisme. Un continuel défilé amène des représentations trop nombreuses, qui passent trop vite devant la conscience : c'est du moins ce qu'il nous semble, ce que nous croyons volontiers : en réalité, cette mobilité tient peut-être à de tout autres causes, étant beaucoup moins dans l'image que dans notre conscience même. N'est-ce point, en effet, faute d'avoir trouvé des éléments précis sur lesquels appuyer

paragraphe cité? — Je ne sais pas au juste : il y a de la grosse impression, de l'impression italique, peut-être : c'est confus ; je vais essayer de compter... à peu près une quinzaine : à peu près.

D. *Essayez de compter exactement.* — Il faudrait que je les voie, que je sache les mots qu'il y a : quand j'essaye de compter, j'ai une tendance à voir le début de chaque ligne : mais ce début se rétrécit à mesure que je monte. Les lignes montent en triangle : dans la première, je vois à peu près la moitié : dans l'autre, moins, etc. ; et je n'en vois que cinq ou six. Il y a une part de raisonnement là-dedans : — C'est même beaucoup, quatre ou cinq lignes ; quand on fixe bien la deuxième, on perd de vue la première ; il n'y a qu'une ligne qui apparaisse bien : celle qu'on regarde fixement...

Un fait que je n'ai pas signalé : le I est bien net, avec le point à côté, au milieu des deux lignes, au-dessus.

Comme description, je ne vois plus rien.

D. *Quel nombre de lignes entre ce point et la note?* — Il n'y a que deux lignes de texte qui forment le corps de l'ouvrage : je vois un intervalle un peu plus grand entre les grosses et les petites lettres qu'entre deux lignes du texte même en gros caractères. Les intervalles, les blancs ont une valeur propre : ils ressortent par eux-mêmes, ce n'est pas le fond noir qui les fait ressortir.

D. *Combien de lignes en petits caractères?* — J'avais dit une quinzaine en tout.

D. *Donnez-moi le texte des deux* resté dans l'esprit. Ce premier vers, je vous le dirai, parce que je me le rappelle : CONTICUERE....

D. *Voyez-vous le premier mot? le reste du vers, vous seriez obligé de le prononcer, mais celui-là?* — Oui, je le vois comme image visuelle : je pourrais vous dire certains mots sans répéter le vers : je vois leur place, indépendamment du reste, mais je ne puis guère vous dire leur place dans le vers. C'est à peu près, sans chercher dans quel vers ils sont (*M. E. esquisse l'aspect général de cette page, en écrivant quelques mots aux places où il les voit*), voilà, dessinée, la situation des mots : mais je ne sais pas entre quels mots sont ces mots dans le vers, ni à quels vers...

Les deux tiers imprimés de la page sont partagés d'une façon très inégale : vingt à vingt-cinq vers numérotés à droite de cinq en cinq (je ne vois pas à quel vers correspond chaque numéro) tiennent la majeure partie de la page : à la partie inférieure, au-dessous des vers, il y a un espace blanc et, au-dessous, des notes. — D. *Voyez-vous le numérotage des vers?* — Non, mais dans mon esprit, il y a une image visuelle de page numérotée ; ce n'est pas de la mémoire réfléchie, mais je ne crois pas l'avoir transportée d'une page à l'autre : quand je regarde la page telle que je l'ai vue, j'affirmerais qu'ils existent (ces chiffres). — D. *Il n'y a pas de vers devant lequel vous mettiez ces chiffres?* — Aucun, même pas le premier : et je le crois non numéroté.

Au - dessus , un demi - centimètre d'espace blanc et, au-dessous, quelques

son regard, que l'attention se porte à l'image voisine, tout aussi vague, d'où elle passe à une autre, et ainsi de suite. En réalité, ce ne sont pas les images, c'est nous qui nous mouvons ainsi.

Quoi qu'il en soit, forçons-nous à regarder une image à l'exclusion de toute autre, et, ainsi fixée, à la décrire : que constaterons-nous?

Tout d'abord les divers éléments se présentent sans ordre ni enchaînement logique, et la description commence au hasard par un point quelconque de l'image : si bien qu'au moment de relire tout cela, ce désordre, même dans l'image la plus simple, frappe d'emblée, comme si la description reflétait maintenant, à son tour, l'allure qu'avait tout à l'heure le défilé mental.

On a ainsi, tout d'abord, l'impression d'un simple agrégat en désordre et il faut, pour classer tout cela, un examen plus attentif

lignes en gros, la photographie mentale, relisez-les. — Je n'en suis plus capable : je retrouve la silhouette seule. En somme, dans mon enfance, j'ai eu des images très nettes, des pages entières, surtout en composition de mémoire : mais depuis que je fais des études abstraites, la mémoire des pages est devenue secondaire. Je vois du noir et du blanc, de petites lettres (indistinctes) : si j'essaie de voir les lettres, il faut que j'invente : je vois en réalité de petites choses, comme de loin des wagons accrochés, des mots plus longs, d'autres d'une ou deux lettres; mais je ne puis fixer le début de la ligne, parce que je sais que toujours il y a un intervalle blanc, qui précède la majuscule; mais je crois que ce passage est la suite d'un autre, et alors je ne sais pas si la ligne débute par des points ou une majuscule : je n'ai même plus le texte des deux lignes : j'ai le sens général du morceau, le début du texte sur les deux infinis. — Je ne sais même plus le sens de ces deux lignes, qui n'offrent pas un sens complet... la phrase est coupée.

D. *Voyez-vous le titre en italiques?* — Non : je crois même que tout à l'heure je l'avais inventé; le mot « Misère de l'homme » me poursuit : mais je ne sais pas où le caser. — Pas de trait au milieu de la page, pas de séparation : il doit y avoir un titre : il y a peut-être : « Pensées de Pascal »; peut-être : « art. I ». — Il y a « Article » complet : c'est marqué aussi en haut lignes, trois ou quatre, de notes d'un texte en caractères fins serrés. — D. *Quelles notes?* — Elles sont pour moi un ensemble vague où je crois démêler deux ordres de caractères d'imprimerie, l'un italique, l'autre latin.

D. *Voyez-vous des séparations entre ces notes?* — Je vois des traits; je sais qu'il y a des numéros, mais je ne les vois pas; il est d'ailleurs possible que les séparations que je vois, je les fasse, je les invente, d'après ce que je sais, parce que je sais qu'il y en a ailleurs.

Plus rien dans cette page : le numérotage, je le vois bien : je ne sais quel numéro, mais je sais que c'est un numéro à trois chiffres. Je l'affirme : cependant il se peut encore que je me trompe. Je vois encore maintenant, en regardant le sommet de la page, quelque chose d'écrit : mais je ne sais si c'est le numéro du chant, ou Enéide. Cela, c'est en regardant que je l'ai vu : ce n'est pas de la réflexion, mais de la mémoire visuelle. — Peut-être est-ce un souvenir transplanté, car en réfléchissant, j'ai vu le souvenir d'une autre page que j'ai transplantée ici. — D. *Pourquoi?* — Parce que mon attention a été attirée, ma mémoire sollicitée par le chiffre, et que j'ai vu un en-tête de page.

D. *Vous aviez besoin de cet en-tête de page, et vous l'avez mis là?* — Non, le numéro de la page était là, mais il m'a fait voir une chose qui, d'ordinaire, n'est pas à la tête de cette page : je

et la comparaison les unes aux autres d'un certain nombre d'images : on distingue alors, dans cette masse confuse, des couches superposées et comme des stries d'alluvions marquant des formations successives : en roulant de ci, de là aux hasards de notre vie mentale, l'image a peu à peu fait boule de neige. Dans sa constitution, des éléments divers, qui maintenant se pénètrent les uns les autres, sont venus s'agréger à des moments successifs : l'image n'en est pas moins homogène et d'individualité bien définie. Évoquée pour quelque opération mentale elle apparaît sans trace de ces formations successives, avec tous les dehors d'une compacte unité. Mais l'attention analytique nous découvrira ces traces qui échappent à première vue : en triant à part chacun de ces éléments agglomérés, elle nous fera remonter pour lui, s'il est possible, jusqu'à ses origines.

de la page « ART »; le premier est en caractères romains.

vois la page même, sans en-tête : mais au moment où j'ai réfléchi au numéro de la page, il s'est fait un en-tête.

D. *Depuis combien de temps avez-vous relu?* — Depuis des années, peut-être pas depuis le lycée (dix ans), mais sûrement il y a des années que je ne l'ai vue, au moins six ou sept ans.

D. *Y avait-il des raisons de la retenir?* — Probablement parce que je l'ai plus appris : le deuxième chant m'a toujours plus intéressé; j'y ai mis plus d'attention.

Obs. III. — J'ai reconstruit ainsi Notre-Dame : j'ai dû dessiner pour m'y reconnaitre, autrement je ne pouvais m'y retrouver. — J'ai donc commencé par dessiner la grande porte, et les deux autres à côté : de chaque côté de la grande porte, les pieds un peu plus haut que la tête d'un homme, il y a deux statues. — Pas de marches, sauf celle du trottoir.

D. *Précisez une partie du monument?* — Ce seraient d'abord les jours des tours : de grandes ogives, séparées par des colonnes excessivement minces.

Dans le dessin général, il y a quelque chose qui m'échappe, au milieu.

Il y a une grille ouverte, à la porte du côté de l'Hôtel-Dieu : c'est ouvert parce qu'on entre par là.

D. *Voulez-vous me dessiner la porte du milieu?* — Non, je ne puis pas : je vais être obligé de vous dessiner une porte quelconque : je suis tout à fait incapable de la dessiner...

Obs. IV. — D. *Parlez-moi de l'église Notre-Dame de Paris; pour la décrire.* — Je ne l'ai jamais (assez) regardée : j'aimerais à en faire le portrait d'abord, c'est plus facile d'en parler après. Notre-Dame de Paris me frappe comme une masse dans l'air, dessinant d'une façon à la fois vague et précise deux énormes tours, à droite et à gauche : ensuite, entre les deux tours, un clocheton qui s'élève loin derrière.

Entre les tours, le vide est comblé aux deux tiers par la masse de la façade.

Cela n'est pas seulement une forme ou silhouette : j'y place sans précision une foule de détails architecturaux, des gargouilles, une croix, des anges, une colonnade; au-dessous, un grand portique marquant le centre de la façade : portique ogival fait d'une série d'ogives superposées : entre les ogives du portail, une série de têtes.

Latéralement, les deux tours : je les vois en commençant par le sommet,

Ainsi nous verrons sa place bien limitée et, dans la texture de l'image, sa fonction propre.

Toute image est faite de deux séries d'éléments distincts. Les uns forment le corps même de l'image, le noyau sans quoi elle n'eut jamais pu se préparer, naître et vivre : ils sont sa nature propre. Les autres sont comme les vêtements de ce corps, des accessoires qui la complètent et la préparent à jouer son rôle dans ce monde

Vous entrez donc par la porte, vous descendez une marche : voilà tout ce que je puis vous dessiner : j'ai très mauvaise mémoire, d'ailleurs. Et quand je ferme les yeux un moment, pour retrouver, c'est un autre monument que j'imagine : ainsi, en cherchant cette porte de cathédrale, c'est une autre que je vous dessinerai.

D. *Comment expliquez-vous cela?* — Tout simplement parce que je complète malgré moi les parties que je ne vois pas par des choses qui me semblent en harmonie avec le reste, par besoin de symétrie, qui est poussé très loin chez moi.

D. *Vous apercevez-vous que vous complétez mal?* — Oui, très bien. Ainsi, pendant que vous complétiez sur le tympan, j'avais complété par le couronnement de la Vierge de Fra Angelico, sachant très bien qu'il n'est pas là, mais ailleurs.

Je crois qu'en fait c'est un Christ en croix avec deux personnages, à moins qu'ils ne soient sur la porte de gauche : mais c'est plus probablement au milieu. Je pense à ce qu'on pourrait y mettre, ne sachant pas exactement ce qui y est.

Il y a deux choses qui me paraissent logiques : un Christ en croix ou la Cène : mais je suis absolument certain que la Cène n'y est pas.

D. *Comment faites-vous le départ entre ce qui est réel et ce que vous imaginez?* — Lorsque je me représente ce qui est réel, et que j'ai difficulté à me le représenter, il se produit un moment de fatigue : je cherche, je ne conçois pas l'objet sans quelque chose : immédiatement il y a une image qui vient là; je ne l'ai pas imaginée, je puis l'avoir vue ailleurs, mais ce sera toujours par la partie qui se détache sur le ciel : je commence par ce que je vois mieux, quoique, une fois que j'ai évoqué la cime, les autres parties arrivent avec : ainsi les figures blanchâtres au fronton, en avant de la grande rosace; et au-dessous, la colonnade.

Au centre, le couronnement m'échappe : je le crois rectiligne, mais il m'échappe; puis le clocheton droit, élevé, et, au centre, une horloge qu'on voit du parvis.

Sur la partie médiane, ce qui frappe est la façon dont se détachent le Christ et les anges blancs sur le fond noir de Notre-Dame. Je les vois, je ne pourrais en faire la forme ni en dire le nombre, mais c'est une des choses qui me frappent le plus, que je vois le plus, dans mon souvenir visuel.

Je vois aussi le coq au sommet de la flèche : je crois que c'est un coq. Le sommet de la tour se dessine par quatre montants, aux quatre côtés, extrêmement travaillés, composés d'une série de cannelures énormes, mais qui semblent minces, vues de loin. Elles sont découpées de motifs d'architectures, avec entailles, pour plus de légèreté. Entre ces montants, dont chacun a le quart de totalité de largeur des tours, se placent les lames qui laissent passer l'air : j'en vois très bien l'inclinaison. Au sommet est l'ogive qui les couronne et les réunit entre elles.

Au sommet des tours, un petit clocheton, sur la partie latérale gauche, je crois. — D. *Comment les tours sont-elles faites par en bas?* — Il y a là une partie que je ne vois pas : je retrouve là la colonnade, puis une partie qui m'échappe, et enfin le portail.

D. *Qu'est-ce que cette partie qui vous*

d'images où elle va circuler et agir. C'est grâce à ces derniers qu'elle se mêle si facilement à nos opérations mentales. Ils ne font cependant pas réellement partie d'elle : car on la pourrait concevoir sans eux, réduite à sa seule nature individuelle : mais elle serait alors bien plus difficile à imaginer et beaucoup trop réduite pour contribuer largement à l'organisation mentale : c'est pourquoi ces éléments extérieurs accompagnent, en fait, toujours les autres. Nous commencerons par eux l'analyse.

jours quelque chose qui cadrera avec le reste.

D. *Pourquoi, au lieu de cette chose étrangère, ne pas prendre quelque chose de réel et chercher absolument à avoir le souvenir exact?* — Cela ne m'empêche pas de continuer à chercher le reste, mais il faut le trouver; trois ou quatre images viendront à ce moment; je continue de chercher et je trouve parfois.

D. *Je cherche ce qu'est une image mentale?* — Pour moi, je suis frappé avant tout par des masses, par des ensembles.

échappe? — Il y a là des détails, mais je ne sais lesquels : je sais qu'il y a des pierres, des montants de tour : je puis supposer une rosace, mais c'est supposé. — Le détail des piliers des portes inférieures m'échappe également. La tour du côté opposé, je la décrirais de même, car je ne vois rien de spécial : c'est la tour de l'Hôtel-Dieu que je vois le mieux, celle que j'ai commencé à décrire.

Dans le détail, signalons les portes, médiane et latérales : je les ai remarquées; elles sont rouges, avec des fers, des volutes, que je ne décris pas parce que je ne me rappelle pas. Il y a aussi de petites portes latérales : mais maintenant, c'est fait. Il aurait fallu que je cherche à me le rappeler avant de dessiner : ce dessin m'obnubile.

En dehors des portes, dans la pierre, des niches à 1 m. 50 au-dessus du sol, se continuant en haut avec les arcades de l'ogive, et ayant des figures de saints ou de rois de France, je ne sais pas très bien, je ne vois pas très bien.

Les portes latérales m'ont frappé souvent par leurs ferrures unilatérales, mais je ne sais pas de quel côté. — Il y a des gargouilles, mais je ne sais où : il doit y en avoir une à chaque coin de tour. — Je ne vous ai pas parlé des grilles parce que cela ne me paraît pas faire partie du bâtiment. — Sur les tours, on aperçoit en saillie une élévation supportant un paratonnerre.

Ce qu'il y a de net, c'est : les anges de la façade sur fond de rosace, — la colonnade — les fers des portes, sur le rouge de la porte — et la flèche.

Voilà Notre-Dame vue comme masse : je ne la vois qu'en ogive, je sais qu'elle est ogivale.

Ils peuvent se classer sous trois chefs : tout en dehors, ce qui fut apporté par raisonnements ou associations, et grâce à des sortes d'inférences ; plus avant, des éléments encore étrangers à l'image proprement dite, mais qui y prennent une certaine place, simplement parce que, là où ils sont, il faut quelque chose de leur genre ; enfin, aux frontières mêmes de l'image certains détails généraux qui lui appartiennent déjà en propre, sans néanmoins être à elle seule ; leur généralité même les fait convenir à d'autres images en même temps qu'à celle-ci.

I. — De ces trois sortes d'éléments, les plus extérieurs et dont la place est d'autant plus considérable que l'image est plus ancienne sont à peine représentatifs et ne tiennent guère à la vitalité de l'image, quoiqu'on ne les en puisse désagréger sans danger. Les éléments propres de l'image, sans lesquels elle ne pourrait être ce qu'elle est, sont essentiellement représentatifs et se présentent directement à la conscience : pour ceux-ci, au contraire, c'est un intermédiaire rationnel qui les évoque et les fait réapparaître. Cela ressort aisément de notre façon même de les désigner, car leur description abonde de ces expressions : « Il *doit* y avoir... je *sais* qu'il y a... je *ne le vois pas*, mais, dans ce cas, il y a toujours... c'est ainsi parce que je *sais* que... c'est surtout la *raison*, plutôt que la vue ». Tout cet ensemble d'appréciations se résume très bien en ces mots : « Ce n'est plus de la mémoire ; c'est logique [1] ».

Rien de plus typique que de telles expressions pour montrer comment, à son insu, celui qui décrit l'image répartit inconsciemment les éléments qui la composent, et assigne, par l'expression même dont il le désigne, à chacun sa place. Est-ce à dire que tous ces éléments tirent partie, dans un passé si lointain qu'on l'oublie, des perceptions initiales composant l'origine de cette image ? On ne peut préciser : seulement nous les lui attribuons maintenant sans hésiter parce qu'ils nous semblent parfaitement cadrer à son ensemble et logiquement lui convenir, telle que nous la concevons.

Ces raisons de convenance mentale n'ont d'ailleurs rien à voir avec la réapparition proprement dite de la perception initiale : elles sont l'expression d'un travail logique qui suit les besoins d'une certaine symétrie et s'opère d'ailleurs en deux sens. Tantôt il est en quelque sorte négatif, consistant à luxer de l'image certains détails, plutôt qu'à lui adjoindre des éléments positifs ; ainsi l'on dira : « Cet article n'est pas signé de R... parce que je sais que ce n'est pas lui qui écrit les petits articles... je sais qu'il y a là des

1. Mémoire désigne ici l'image : sans quoi, il faudrait dire au contraire : c'est de la mémoire parce que c'est logique.

gargouilles, mais comme je ne vois que des gargouilles de livres, je ne les rapporte pas à Notre-Dame... là, je devine, je ne vois pas : il y a là de l'invention, ou plutôt la connaissance ordinaire du texte me fait vous dire cela... » Tantôt il y a vraiment substitution d'un élément à l'autre, du logique au représentatif : ce dont on ne se cache nullement quand on déclare : « Ceci, je ne le vois pas, mais c'est logique... c'est surtout la raison plutôt que la vue, qui me fait parler ainsi;... il y a là une part de raisonnements... etc. » Rien en cela ne procède d'un rappel des perceptions originelles qui ont fait l'image : c'est, au contraire, un effort de raisonnement et l'intervention d'une activité autre que celle qui nous sert à imaginer. Et l'on dirait volontiers qu'à ces frontières extrêmes, l'image dépend déjà d'autre chose que de l'imagination, ou que celle-ci travaille sur ces éléments comme fait la raison sur des éléments logiques. Tant il est vrai que tout se tient dans la vie de l'esprit et qu'on n'y peut rien isoler absolument.

II. — A côté de ces éléments qui n'ont, en somme, rien de représentatif, nous en trouvons d'autres qui sont bien figuratifs, et font maintenant partie de l'image, mais qui n'appartenaient à aucun titre à la perception originelle d'où cette image dérive. Ils ont été rajoutés après coup, pour les vides à combler, et les oublis ou absences à suppléer en vue de la bonne contexture de l'image : ce ne sont, en somme, que des bouche-trous. Leur origine serait, maintenant, fort difficile à préciser, car ils ont été pris à droite et à gauche, un peu partout où s'offraient des images analogues : au moment de l'appel, c'étaient des fragments à la disposition de n'importe quelle image de ce genre, n'étant incorporés à aucune : l'attention les a vus, adoptés et versés dans l'image incomplète. — Au hasard? nullement : car l'esprit semble y suivre encore ce même besoin d'ordre et de symétrie dont nous parlions plus haut, et qui paraît nécessaire à son orientation à travers nos pensées. L'exemple en est typique dans ces deux cas où le procédé est pris sur le fait, ceux qui parlent s'en étant eux-mêmes rendu compte : « Voilà, dit M. B..., après avoir silhouetté Notre-Dame, tout ce que je puis vous dessiner : j'ai très mauvaise mémoire, d'ailleurs : et quand je ferme les yeux un moment pour retrouver, c'est un autre monument que j'imagine : ainsi, en cherchant cette porte de cathédrale, c'est une autre que je vous dessinerai. (D. *Comment expliquez-vous cela?*) Tout simplement parce que je complète malgré moi les parties que je ne vois pas, par des choses qui me semblent en harmonie avec le reste, par besoin de symétrie, qui est poussé chez moi très loin. (D. *Vous apercevez-vous que vous complétez mal?*)

R. Oui, très bien : ainsi pendant que vous complétiez sur le tympan [1], j'avais complété par le couronnement de la Vierge, de Fra Angelico, sachant très bien qu'il n'est pas là : je crois qu'en fait il y a là un Christ en croix avec deux personnes, à moins qu'ils ne soient sur la porte de gauche. Mais c'est plus probablement au milieu. Je pense à ce qu'on pourrait y mettre, ne sachant pas exactement ce qui y est. Il y a deux choses qui me paraissent logiques : un Christ en croix ou la Cène. Mais je suis absolument certain que la Cène n'y est pas. D. *Comment faites-vous le départ entre ce qui est réel et ce que vous imaginez?*) R. Lorsque je me représente ce qui est réel et que j'ai difficulté à me le représenter, il se produit un moment de fatigue : je cherche, je ne conçois pas l'objet sans quelque chose : immédiatement il y a une image qui vient là; je ne l'ai pas imaginée, je puis l'avoir vue ailleurs, mais ce sera toujours quelque chose qui cadrera avec le reste. »

N'est-ce pas la même chose chez M. E. quand il nous dit : « ... ce n'est pas de la réflexion, mais de la mémoire visuelle. Peut-être est-ce un souvenir transplanté, car, en réfléchissant, j'ai vu le souvenir d'une autre page que j'ai transplantée ici. D. *Pourquoi?*) Parce que mon attention a été attirée, ma mémoire sollicitée par le chiffre, et que j'ai vu un en-tête de page. (D. *Vous aviez besoin de cet en-tête de page et vous l'avez mis là?*) Non : le numéro de la page était là, mais il m'a fait voir une chose qui, d'ordinaire, n'est pas à la tête de cette page : je vois la page même, sans en-tête, mais au moment où j'ai réfléchi au numéro de la page, il s'est fait un en-tête. »

Que l'on relise attentivement ces passages et l'on verra comme ils caractérisent le mécanisme d'introduction dans l'image, aux endroits où quelque chose manque, de ces éléments étrangers nécessaires pour la compléter : et l'on s'explique alors pourquoi l'on rencontre, au cours de ces descriptions, de telles expressions : « Je vois la page même, sans en-tête, mais au moment où j'ai réfléchi au numéro de la page, *il s'est fait* un en-tête,... » etc.

III. — Après ces éléments extérieurs, avant d'arriver à ce qui constitue l'image elle-même en sa nature propre, il faut signaler la place occupée par des éléments en quelque sorte négatifs. Ce sont, dans la contexture même, des vides ou des places neutres, des absences dont le lieu et l'étendue sont cependant nettement marqués mais où n'a pu s'exercer cette faculté de combler les vides dont nous parlions plus haut. A ces endroits, il n'y a rien et ne peut rien exister : mais si l'on y voulait mettre quelques fragments étrangers

1. J'avais ajouté quelques indications au dessin pour voir s'ils éveilleraient des souvenirs plus précis.

comme ceux de l'exemple précédent, alors le reste de l'image refuserait de l'accepter. Ce n'est pas que l'on ne sache qu'il existait là quelque chose : mais tout en le sachant assez pour rejeter ce qui ne convient pas, il est impossible, quelque effort que l'on fasse, de retrouver les éléments originels d'où cette impression dérive. « J'ai beau chercher à dessiner, je ne vois pas... au-dessus est la grande rose de la nef, mais je ne vois pas ce qu'il y a à droite et à gauche : je ne vois pas s'il y a... Il y a là une partie que je ne vois pas; je retrouve là la colonnade, puis une partie qui m'échappe et enfin le portail. Il y a là des détails, mais je ne sais lesquels... je puis supposer une rosace, mais c'est supposé... Ceci ne commence pas la page; c'est vers le tiers, un peu plus : au-dessous, la page, à plus de moitié, est prise par une note en fins caractères (c'est peut-être de la reconstitution) : au-dessous, je ne vois rien », etc.

Il y a quelque chose d'analogue lorsqu'on cherche à rappeler une partie de souvenir que nous savons exister, mais qui nous échappe : en effet, ce ne sont pas des espaces blancs comme les marges d'une page, ou l'intervalle entre deux paragraphes, mais de vrais vides et des trous dans la contexture de l'image, des endroits où manque quelque chose, que nous ne pouvons ni voulons suppléer : peut-être parce que nous sommes maintenant plus près de l'image proprement dite. Il y a là, en d'ici des éléments logiques ou surajoutés pour la symétrie, une sorte de zone intermédiaire entre le factice et le réel de l'image, un plan de démarcation qui apparaît vide et nu. C'est le désert, et par de là commence un monde nouveau.

Une fois franchie cette zone extérieure, faite d'apports successifs, on arrive à l'image proprement dite, à ce qui provient directement de perceptions, sans avoir été altéré ni modifié par des suppléments apportés du dehors. Là, ce sont encore trois séries d'éléments, qui tantôt se présentent nettement et tantôt n'apparaissent que fort indistinctement.

I. — Ce qui apparaît le premier, quand on cherche l'image réelle, c'est une espèce de silhouette, ensemble ou masse dans lesquels s'esquissent rapidement les grandes lignes, où se fixent à peu près les contours et les points principaux. Sans doute, rien en cela n'est encore précis, c'est un ensemble bien trop vague; cependant l'image se distingue déjà par là de toute autre analogue ou voisine. Elle acquiert déjà son individualité, un peu comme se dégagent (la perception se précisant à mesure que nous approchons) les principaux repères d'un objet vers lequel nous marchons : la

recherche des détails est comme cette approche de l'objet. Il semble d'ailleurs que ces vagues contours soient précisément ce qui débute à l'apparition de l'image. Sans doute, il n'en est pas toujours ainsi, et quelques personnes voient par morceaux plus que par ensemble; mais la plupart emploient d'emblée ces expressions caractéristiques de « masse, silhouette, ensemble », etc. « Pour moi, dit l'un, je suis frappé avant tout par des masses, par des ensembles; Notre-Dame me frappe comme une masse dans l'air, dessinant d'une façon à la fois vague et précise deux énormes tours, à droite et à gauche : ensuite, entre les deux tours, un clocheton qui s'élève loin derrière... Je vois l'ensemble absolument; j'ai dans l'œil une image; je puis, en fermant les yeux, rattraper la silhouette générale de Notre-Dame, sur une place blanche, et surtout la couleur. Mais je n'ai pas la mémoire individuelle de Notre-Dame : ce n'est pas une photographie que je pourrais dessiner, ce n'est pas comme les chiffres dont je vous parlais tout à l'heure »... « Pour un article, on voit à peu près la place que cela occupe, la forme que cela a, s'il est plus large que long ou inversement, etc., sans d'ailleurs avoir un souvenir aussi précis des environs de l'article que de l'article même. » « ... Je ne vois rien, je vois seulement en marge le blanc du bas de la page, les petites lignes en caractères plus fins qui les forment, le grain du papier qui est un peu soyeux (duveté) avec des barbes sur le plat des feuilles; je ne suis pas capable de lire : je retrouve la silhouette seule. » — Ce mot revient si souvent que nous devons le considérer comme caractéristique d'un état mental : il rend d'ailleurs parfaitement l'impression éprouvée au début d'évocation de l'image dont on cherche en soi les traces lointaines : et il exprime bien qu'*à ce moment* « on ne voit pas par morceaux : on voit l'ensemble ». Ainsi, pour une page de livre, c'est la page en tant qu'image, et non point la page avec ou par ses détails : c'est du moins ce qui résulte de nombre de déclarations. Ajoutons qu'il s'adjoint volontiers à tout cela un certain sentiment analogue à celui qui soutient les schèmes visuels décrits par Flournoy, ceux dont la mémoire étaye volontiers ses souvenirs. On retrouve même parfois (jointe à cette mentalité particulière qui nous aide, après l'avoir conservée, à retrouver l'image) l'influence prépondérante de certaines colorations : « ce qui me frappe surtout, m'est utile, c'est le gris jaunâtre brun de la pierre : je crois d'ailleurs que les couleurs me servent généralement beaucoup pour les souvenirs : c'est cette teinte que je vois; je me sers d'une silhouette remplie par cette coloration, comme d'un découpage sur carton peint. Quand je pense à Notre-Dame, c'est une masse

énorme que je vois, une impression de puissance avec deux tours, et puis la coloration [1] ».

Au total, ces grandes lignes délimitent chaque image et la séparent des analogues : en même temps, joint à ces impressions de couleur, le sentiment dont nous parlions rend l'image plus vivante et nous prépare davantage à retrouver les détails qui particularisent et précisent.

II. — Ces détails se présentent avec des caractères propres qui les différencient nettement de la silhouette : ils sont en effet fragmentaires, éparpillés à travers l'image, chacun à sa place, mais séparés souvent par des vides intercalaires que nous avons déjà signalés à propos des éléments étrangers. Vus de près, ce sont presque comme de petites images dans la grande : plus que la silhouette, moins qu'une reproduction de perceptions. En effet, ils restent toujours un peu flou ; ils échappent quand on veut les fixer, ils se dérobent quand on veut les saisir. C'est eux que l'on désigne, quand on dit : « les formes que je voyais très vagues, aussitôt que j'essaye de les préciser, comme ce n'est pas cela, je ne vois plus ». Toujours ce mouvement qui fait que l'image se désagrège en quelque sorte sous le regard de la conscience et se déforme, pour nous donner l'illusion qu'elle s'est reformée aussitôt que, revenue à la vision indirecte, nous avons cessé de la regarder.

Plus nets que la silhouette, et moins précis que les résidus des perceptions, ces détails subissent toutes les fluctuations sous l'attention qui essaye de les fixer et préciser ; leur indécision est typique : « je ne sais pas au juste (combien de lignes)... il y a de la grosse impression, et de l'impression italique peut-être ; *c'est confus* : je vais essayer de compter. » Essai d'ailleurs inutile : car on s'aperçoit rapidement qu'il n'est pas possible de préciser davantage. L'imprécision se traduit par quantité de formules, qui reviennent toutes à une seule : on ne peut ni fixer ni repercevoir ces fragments d'image, parce qu'ils fuient sous le regard, échappent dès qu'on essaie de les préciser, et manquent des repères qu'il faudrait pour dessiner mentalement. Tout deviendrait clair si l'on pouvait un instant seulement les saisir, mais l'image est telle qu'on ne peut la voir mieux : « le numérotage, je le vois bien ; je ne sais quel numéro, mais je sais que c'est un numéro à trois chiffres, je l'affirme ; cependant il se peut encore que je me trompe [2], un léger point de repère me

1. C'est par un procédé analogue que des résidus de couleur servent à quelques aveugles à se forger de nouvelles images (cf. Audition colorée des Aveugles, *Rev. scientif.*, juin 1894).
2. La vision, même mentale, ne laisse pas de ces doutes.

fait supposer que peut-être je n'ai pas vu cela.... je vois encore, en regardant le sommet de la page, quelque chose d'écrit, mais je ne sais si c'est le numéro du chant, ou Enéide. Cela, c'est en regardant que je l'ai vu : ce n'est pas de la réflexion, mais de la mémoire visuelle. »

Voilà qui sépare nettement cela des éléments logiques et abstraits, mais ce qui précède le sépare non moins nettement des éléments représentatifs. Si les deux mots pouvaient se réunir, nous dirions volontiers que ce sont des représentations abstraites : ce serait la désignation la meilleure pour ces états intermédiaires où l'élément imagé revient se présenter à la conscience, mais ne retrouve, malgré tous nos efforts, pas assez des éléments de perception, pour être perceptible : c'est pourquoi lui ne peut ressusciter la perception. Tout se réduit à des formes frustes, dont la nature est bien marquée par ces descriptions : « je vois l'aspect général de la page; ...je vois assez nettement le caractère du texte ordinaire et le gras du paragraphe : je vois une page de gauche; au bas, un titre de paragraphe en caractères gras... je vois là $\frac{1}{250}$: mais je ne garantis pas... il y a d'autres chiffres, deux ou trois, mais je ne les visualise pas comme celui-là. »

III. — Visualiser l'image, la voir presque comme un objet, retrouver l'écho de la perception originelle, voilà ce qui caractérise l'élément central de l'image, son âme, qui garde une intensité presque hallucinatoire.

Là, nous arrivons à la matière même de l'image, les points de repère y sont nets, précis, et ne subissent aucune hésitation : bien différents, par conséquent, de tous ces éléments approximatifs ou dont le rôle était purement négatif. Mais ils sont, plus encore que les précédents, des fragments sporadiques, des membres épars : parfois groupés en des points voisins, et d'autres fois éparpillés à travers tout l'ensemble. D'ailleurs, toute question de position à part, ils ne recouvrent jamais une grande superficie. Dans les images les plus favorisées, ce sont à peine quelques îlots restreints, vagues débris de perceptions en ruines; dans beaucoup ils ont à peu près totalement disparu : et même lorsqu'ils subsistent, il faut un réel effort d'attention pour les discerner, évoquer et amener en pleine clarté de conscience. C'est à force d'attention que l'on arrive à voir clair en soi-même, mais l'attention est incapable de fixer ce qui n'offre pas prise à la vision nette et l'attention seule n'est rien pour visualiser l'image, il faut encore que celle-ci soit visible. « Pour compter exactement ces lignes, il faudrait que je les voie, que je

sache les mots qu'il y a; quand j'essaie de compter, j'ai une tendance à voir le début de chaque ligne, mais ce début se restreint à mesure que je monte. Les lignes montent en triangle... il n'y a qu'une ligne qui apparaisse bien : celle qu'on regarde fixement. »

Or la difficulté est précisément de pouvoir fixer ces détails pour arriver à réaliser (partiellement au moins) cette perception interne de l'objet mental. Dans la perception extérieure, l'objet nous est présent et se prête à notre attention aussi longtemps que nous voulons : notre effort n'est donc limité que par le plus ou moins d'acuité ou d'exercice de l'organe sensoriel. Ici, au contraire, les rôles ne sont plus les mêmes : la vitalité ou la force représentative de l'image est probablement ce qui importe le plus; en tout cas, nous ne pouvons la fixer qu'un temps, durant lequel tout notre effort pour percevoir ne suffit pas à rendre perceptible ce qui l'est trop peu. Dans la perception extérieure, l'attention peut corriger, par une intensité d'effort, l'inaptitude des sens : mais ici, c'est l'objet lui-même qui fait défaut à la perception du sens interne.

Arrivons-nous à percer le voile? c'est un véritable réveil des perceptions primitives qui donnèrent naissance à l'image : « je vois le premier mot comme une image visuelle, je pourrais vous dire certains mots sans répéter le vers (*dont ils font partie*) : je vois leur place, indépendamment du reste, mais je ne puis vous dire leur place dans le vers.... voilà, dessinée, la situation des mots : mais je ne sais pas entre quels mots sont ces mots dans le vers, ni à quels vers. » Ainsi ce sont vraiment des morceaux épars de la perception primitive qui persistent encore maintenant dans l'image et nous rééditent des états fragmentaires de cette perception originelle. Et l'on voit facilement combien nous sommes loin d'un retour de souvenir où tout est logiquement enchaîné, le rappel d'un élément ramenant son voisin lié à lui. Tout au contraire, une véritable reperception. Et la ressemblance à la perception est telle que l'attention en réédite presque les différents stades : « je les vois plus fins, dit M. G., parce que le plus fin donne plus clair... je vois l'ensemble de l'impression à distance, ce qui me donne un gris... j'ai le souvenir (*l'image*) de l'impression, de la teinte des lettres, qui est plus fine; le degré du noir (*des petits caractères*) est plus doux et plus fin que dans les autres caractères. »

Il est impossible, devant de telles explications, de ne pas songer à une véritable réédition de la perception primitive : quand l'image se présente ainsi, ses détails sont assez nets pour qu'on les puisse dessiner, ainsi que dans la perception originelle, et comme si on les revoyait objectivement. Sans doute cela n'arrive que pour de

rares images; sans doute cela ne représente, même dans ces images privilégiées, que des fragments de la mosaïque totale, entre lesquels subsistent de larges vides. Mais partout où ces détails apparaissent, nous dépassons largement la simple silhouette, la vague indication d'un coin de page où l'on sait qu'il y a des chiffres, et combien de chiffres, sans néanmoins pouvoir les lire. Ici, la lecture elle-même est possible, au véritable sens du mot : c'est de la perception originelle ressuscitée.

Sans doute il n'en est pas toujours ainsi : et combien d'images, encore très vivantes, d'où toutes ces traces ont disparu. Mais ce sont, partout où elles subsistent, les principes actifs de l'image, ses cellules vives autour desquelles se font les agglomérations secondaires, les échanges et associations qui donnent au tout sa physionomie propre et qui subsisteront pour assurer la permanence de l'image même après que ces premiers éléments auront disparu : précisément à cause des liens associatifs formés grâce à eux et qui maintiendront l'unité et assureront la conservation de l'image.

III

Maintenant que l'on a vu de quoi l'image mentale est constituée, que garde-t-elle en soi de la perception originelle? Ou, si l'on préfère, comment s'est faite cette image que nous venons d'analyser?

Nul doute, maintenant, que loin de reproduire simplement une perception plus ou moins ancienne, elle soit un tout composite organisé en un temps plus ou moins long par de multiples opérations. Essayons d'en retrouver quelques stades.

L'image banale et commune ressemble assez à ce qu'on saisit rapidement dans une perception confuse : ce n'est qu'une silhouette indécise et floue, sans plus de formes que celles des grandes lignes. C'est peu : cependant ce peu suffit ordinairement à l'image pour tous ses rôles dans nos opérations mentales : associations, réminiscences, etc. C'est que, pour tout cela, il n'est nullement nécessaire de préciser l'image et de la parfaire : un simple substitut de perception suffit, de qui la forme schématique et brève permet, à très courts intervalles, un défilé d'images rapide et nombreux. Quels retards en nos élaborations de pensées, s'il fallait préciser tout jusqu'aux détails. Rien ne différerait la sensation de l'idéation. Ce sont des simplifications de ce genre qui permettent le rapide fonctionnement de l'organisme mental : et il est probable que nous nous y sommes attachés nous-mêmes, pour éviter la surcharge, dès le début de la vie de l'esprit.

Parfois, cependant, nous voulons aller plus loin, et nous cherchons alors à démêler, sous cette forme embryonnaire, d'autres éléments et des détails plus précis qui n'appartiennent qu'aux images parfaites.

Ces éléments représentatifs des perceptions anciennes n'existent que d'une façon toute relative, et comme par surcroît : ce sont eux qui, dans le cadre général, apparaissent en contours très nets, avec un contenu très précis, visibles (*lisibles* s'il s'agit d'une page d'impression), tout en restant comme des îlots isolés qui surnagent sans tenir à rien entre eux ni avec l'ensemble de l'image. C'est du moins ce qui paraît : en réalité, ils tiennent au fond même de cette image, étant les résidus sensibles, et comme les témoins de ce qui l'a constituée primitivement : et ce sont eux qui parfois nous donnent cette sensation mentale de perception ressuscitée. Mais ils sont devenus rares, parceque, à travers toutes les fluctuations de notre vie mentale, il n'était pas possible que la primitive perception se perpétuât en image intacte : il y a eu des oscillations, des heurts et des ruines : de larges lézardes ont ouvert des vides et fait crouler des pans entiers, si bien qu'il faudrait maintenant, pour avoir une image complète, restaurer la perception originelle.

Ce n'est pas possible : mieux vaut donc, lorsqu'il en est besoin, employer les suppléances pour combler les vides, relever quelques ruines et faire, en un mot, les indispensables réparations.

D'ailleurs ces restes authentiques de la perception initiale servent fort rarement à nos opérations mentales : peut-être précisément parce qu'ils sont les seuls éléments qui reproduisent la perception brute et ne doivent rien aux opérations secondaires de l'esprit. Ils ne sont pas assouplis à ses formes, ni pliés à ses façons d'agir. Et c'est pourquoi on les distingue facilement rien qu'à leur façon de s'imposer à nous comme un fait brutal, renouvelant l'incoercible nécessité de la perception où nous ne pouvons rien changer. Un souvenir s'explique par des associations empiriques ou logiques, par l'empreinte de notre personnalité : ici, au contraire, dans la partie constitutive d'une vraie image, il n'y a que de la matière fruste, sans liens ni coordinations logiques : ce sont des blocs isolés. Or la vie mentale a besoin, au contraire, d'éléments cohérents ayant un certain caractère d'unité, c'est pourquoi l'immense majorité de nos images gardent très peu (le juste nécessaire) de ces restes de perceptions : ce qui domine, ce sont les additions et modifications destinées à les rendre plus complètes et mieux utilisables pour nos opérations mentales.

Ce sont ces opérations secondaires qui introduisent dans l'image

tous les éléments étrangers que nous avons analysés : elles y opèrent ce perpétuel travail de stratifications déposant sur les premières assises ces couches successives que nous avons retrouvées à l'analyse. Ce sont d'abord des éléments empruntés à des images analogues et voisines, pour compléter ce qui manquait : puis on rajoute des éléments logiques, qui ne se rapportent pas précisément à l'image, mais y font cependant bonne figure et rentrent dans son cadre. Et c'est ainsi que l'image, à force de servir à nos diverses activités mentales et d'être maniée par elles, reçoit de chacune son empreinte, et la garde au même titre que celle de la perception originelle. Jamais, peut-on dire, l'image ne fait partie d'une opération mentale sans qu'il lui en reste trace; si bien que les images usuelles se modifient constamment, d'un côté abandonnant maints détails, et de l'autre se complétant sans cesse par une foule d'accessoires étrangers qu'elles agrègent parce qu'ils leur conviennent.

C'est par ses adjonctions d'éléments étrangers que l'image glisse au souvenir. Les éléments ainsi surajoutés sont en effet de deux sortes : les uns imaginatifs, et par conséquent du même genre que les éléments primitifs et constitutifs de l'image centrale : les autres, au contraire, surtout logiques et parfois même purement logiques : ce par quoi ils tiennent aux souvenirs.

C'est en cette zone intermédiaire et d'éléments assez mal définis qu'il faut chercher les lignes de démarcation de l'image aux autres formes de notre vie mentale : c'est là que l'on peut en distinguer les caractères propres. Le premier et le plus net, c'est que les éléments propres à l'image paraissent toujours représentatifs, et peuvent être visualisés. C'est là un caractère général et cette force représentative est d'autant plus grande que l'élément en question tient de plus près à la perception originelle. A mesure qu'il s'en éloigne, ces caractères s'atténuent, cette force diminue, et tout cela devient un détail imprécis et confus, que nous voyons mal et sur lequel nous hésitons. Et cela se comprend, car en même temps que son caractère de netteté, cet élément d'image a perdu une autre marque : la fatalité avec laquelle il s'imposait à nous. Ce qui appartient à l'image proprement dite garde en effet les caractères d'objectivité de la perception : cela nous est imposé du dehors, sans que nous y puissions rien changer, avec d'autant plus de netteté que c'est moins loin de la représentation initiale. Rien de cela ne semble donc être notre œuvre : rien ne semble relever de notre spontanéité. Or il en est tout autrement pour ce que nous avons appelé les éléments logiques de l'image, ceux qui confinent au souvenir. Ceux-ci

sont le résultat d'opérations diverses par lesquelles s'est maintenue et peut-être précisée l'image : ils font surgir des éléments de plus en plus intellectuels et de moins en moins sensoriels. De la perception originelle, peu de chose persistait : il fallut donc, pour compléter l'image ou du moins la rendre suffisante, aller chercher d'abord à côté, dans les images voisines, et bientôt de plus en plus loin, jusque par delà leur cercle : alors nous sortons du monde des images pour aborder celui des souvenirs et des idées. Notre activité propre intervient alors, et peut-être est-ce pourquoi nous avons un certain sentiment d'être plus maîtres des éléments logiques que des autres et de les mieux posséder : essayons de l'expliquer brièvement.

Lorsqu'on évoque une image, les détails arrivent, se précisent plus ou moins rapidement : bientôt vient un moment où nous avons le sentiment que nous ne trouverons rien de plus, que ce qui est devant nous. L'image évoquée a donné ce qu'elle contenait, sans se préoccuper de ce que nous cherchions : et nous-mêmes sentons bien, quoiqu'elle ne nous satisfasse pas, qu'il est inutile d'essayer d'aller plus loin. L'image appelée n'est pas ce que nous voudrions : tant pis ; l'ensemble se tient devant nous avec une sorte d'immuabilité objective, comme les sensations ou les perceptions d'où il dérive. Combien plus subjectif est le souvenir : là nous savons d'avance ce que nous cherchons, et nous avons l'intime conviction de le pouvoir trouver ; aussi faisons-nous défiler sous le regard de conscience, tout ce qui peut servir à ce souvenir, jusqu'à ce que nous ayons trouvé. Et s'il nous arrive d'être arrêtés dans nos recherches, immobilisés, ce n'est plus avec ce sentiment d'impuissance définitive éprouvé devant l'image : nous savons qu'à un moment ou l'autre nous trouverons l'élément nécessaire, parce que, au fond, nous avons conscience de posséder déjà ce souvenir que nous cherchons ; il ne lui manque que l'expression, image ou verbe, qu'un effort nous donnera. Mais au contraire l'image ne nous obéit en rien : quoi que nous voulions, quoi que nous fassions, elle est ce qu'elle est et non point ce que nous voulons ou ce que nous cherchons. La renaissance sensorielle, l'appel d'un détail par un autre, les consécutions et les associations s'y font sans nous, malgré nous : tant qu'elle se fait, et surtout après, nous ne sommes guère que des spectateurs.

Peut-être est-ce pourquoi, tandis que nous avons tant d'images incomplètes, nous n'avons pas à proprement parler de demi-souvenirs.

Dr JEAN PHILIPPE.

DU PLAISIR DE LA DOULEUR

Peut-être l'intérêt d'un pareil sujet n'apparait-il pas tout de suite dans toute sa complexité et la question semble-t-elle se restreindre à une étude médico-pathologique. Essayons donc d'abord de rendre à notre problème ce qui lui est dû, de le développer selon sa véritable étendue et d'en laisser entrevoir la vaste portée.

Il va s'élargissant, pareil à un cône dont le sommet étroit serait figuré par une altération organique et dont la base serait assez large pour contenir les problèmes de sociologie les plus complexes.

En effet (sans vouloir traiter ici des théories du plaisir et de la douleur), nous tiendrons pour admis que ces sentiments primordiaux plongent leurs racines au plus profond de nous, qu'ils sont « l'expression immédiate et permanente de notre organisation, que nos viscères, nos muscles, nos os, tout, jusqu'aux éléments les plus intimes de notre corps contribue à les former[1] ». En ce sens et envisagé sous un angle aigu, notre sujet pourrait fournir la matière d'une thèse de médecine sur une perversion de la sensibilité.

Mais le cône s'élargit. La psychologie est conditionnée par la physiologie et les modifications de notre organisme vont en introduire dans notre humeur, dans nos passions, nos goûts : bref, dans toute notre manière d'être. Et le plaisir de la douleur va intéresser le psychologue, le romancier, le poète, tous les analystes du cœur humain.

Il préoccupera aussi le moraliste, car il indique — et il implique — une prédominance de l'égoïsme, une impuissance du sujet à sortir de soi.

Enfin, s'élargissant toujours, le problème va concerner le légiste et le sociologue. Car le terme vers lequel tend le plaisir de la douleur, c'est le suicide. Cette perversion qui supprime chez l'homme le « zoon politicon » le rend non seulement inutile, mais bientôt nuisible à la société, l'individu perd graduellement tout lien avec ses frères, après quoi son exemple finit par leur devenir dangereux.

1. Ribot, *Maladies de la Mémoire*, p. 94.

Voilà donc une petite question en apparence assez spéciale, très peu étudiée et qui occupe une position si privilégiée que sitôt soulevée elle s'irradie (comme la douleur dont elle traite) et de proche en proche gagne les problèmes les plus élevés. Elle s'étend entre deux points extrêmes et c'est le mérite de Burke d'avoir vu que le plaisir et la douleur tendaient toujours vers l'un de ces deux pôles : l'instinct de conservation et l'instinct de sociabilité [1].

Ici nous devons nous arrêter pour aller au-devant d'une objection qu'on pourrait nous faire : « Vous donnez, dira-t-on peut-être, trop d'étendue au problème et vous traitez comme une seule deux questions distinctes, celle du plaisir de la douleur *physique* et celle du même phénomène *moral.* »

C'est qu'en effet pour nous il n'y a qu'un seul et même problème : dans l'un et l'autre cas notre conscience renferme à la fois des sensations (au moins les cénesthésiques) et des représentations. La douleur physique ne s'accompagne-t-elle pas d'un état mental en nous devenant agréable? — et le plaisir moral qu'on trouve à savourer ses chagrins ne s'inscrit-il pas en modifications organiques? Si même on adopte la théorie James-Lange, on doit admettre que le plaisir de la douleur (physique ou morale) n'est constitué que par les modifications organiques en lesquelles se résolvent l'une et l'autre sorte de douleur. Celle-ci, quelle qu'en soit la source, ne saurait exister sans ses attributs physiques — lesquels produiront le sentiment de plaisir. « Nous n'avons d'ailleurs aucun critère absolu et immédiat, » dit Lange [2], « pour savoir si une impression est mentale ou physique, et personne surtout n'est en état de nous donner la différence des sentiments psychiques et des sentiments physiques. Quand on parle d'impression psychique, on le fait en vertu d'une théorie et non d'une intuition immédiate. »

Nous appellerons donc plaisir (ou douleur) physique le sentiment dans lequel prédominent des sensations — ou qui s'éveille en nous à l'occasion de sensations; au contraire, le plaisir (ou la douleur) sera moral quand le premier plan de conscience sera occupé par des représentations — ou quand il aura pour cause un événement complexe de notre vie morale.

Mais nous n'expliquerons pas différemment le plaisir de la flagellation et celui qu'éprouvent les René à savourer leur mélancolie.

L'analogie que nous défendons a d'ailleurs été reconnue et affirmée

1. Burke; *Philosoph. Inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful* (1756), in Basch, *Essai critique sur l'Esthétique de Kant.*
2. Lange, *Les émotions*, trad. Dumas, p. 101.

non seulement par les matérialistes, depuis la Mettrie [1] jusqu'aux médecins contemporains [2], mais encore par les philosophes intellectualistes depuis Schiller [3] jusqu'à Hartmann [4]. M. Ribot [5] cite même d'après Clouston un cas de mélancolie où la tristesse diminue quand la douleur physique augmente.

N'hésitons donc pas à reconnaître la position privilégiée du problème qui nous occupe : il réside dans ce qu'il y a de fondamental en nous, il plonge au foyer même de la vie, avec elle il commence dès les mouvements de l'amibe et trouve son couronnement dans la représentation de Schopenhauer déchirant le voile du vouloir.

Si vaste qu'il soit, le problème doit être pourtant délimité et nous devons nous mettre en garde contre des confusions qu'on n'a pas toujours évitées, aussi procéderons-nous tout d'abord à deux exclusions. Ne rentrent pas dans notre étude : 1° les cas où un individu, par suite de prédispositions personnelles, éprouve du plaisir où nous eussions éprouvé de la peine. Voici, par exemple, des hystériques que leur anesthésie musculaire rend insensibles à la fatigue ; ces sujets pourront n'éprouver que du plaisir sous l'influence d'un exercice qui nous serait douloureux, parce que cet exercice sera pour eux une distraction, l'occasion de déployer une activité moyenne, etc. Il y a là une inversion qui peut être intéressante mais ne nous concerne pas, car il n'y a qu'un mode émotif en présence, tandis que nous cherchons à comprendre la dualité paradoxale en vertu de laquelle un individu éprouve bien la douleur, telle qu'il la doit ressentir, mais l'interprète (pour son organisme et pour son jugement) en plaisir. Par la même raison nous exclurons : 2° les cas tels que celui souvent cité d'Andromaque riant et pleurant tout ensemble. Ici, au contraire, il y a dualisme, contiguïté de deux modes émotionnels opposés, mais ayant chacun leur cause distincte, et nous ne trouvons pas plus ce paradoxe que le plaisir ressenti provient précisément de la douleur éprouvée.

Comment expliquer cette étrange perversion? Qu'est ce donc que

1. « Le chagrin est un vrai mal physique » et « L'ivresse produite par l'opium procure, par voie physique, une sensation de bien-être plus grande que celle que peuvent donner toutes les dissertations philosophiques ». Et il accorde à Epicure que, si leur origine peut varier, tous les plaisirs n'en sont pas moins physiques.

2. Féré (*Pathologie des Emotions*) assimile la douleur à la fatigue et cite Cicéron (*Tusc.*, liv. II, 15) faisant remarquer que les Grecs n'établissaient aucune distinction entre la douleur et la fatigue exprimées chez eux par le même mot.

3. *De la connexion de la nature animale de l'homme avec sa nature spirituelle.* — Le sentiment général de l'harmonie animale est la source des plaisirs spirituels et la peine animale la source des peines spirituelles. »

4. *De l'Inconscient.*

5. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 47.

la douleur pour qu'elle puisse parfois signifier plaisir? et quel est à son tour le sens du plaisir? quelle est, de chacun d'eux, la nature et la portée? Il nous faut maintenant le rechercher, car pour comprendre comment le plaisir et la douleur, qui semblent opposés l'un à l'autre, peuvent contracter des rapports si étranges, d'apparence si dérisoires que le plaisir puisse être trouvé *dans* la douleur, il est tout d'abord nécessaire d'avoir conclu sur leur nature et leur portée.

Que ni l'un ni l'autre ne soit un phénomène simple, c'est ce qu'il nous suffit de rappeler en renvoyant au chapitre de M. Ribot, à l'opinion duquel nous nous rangeons entièrement[1]. On a fait justice des théories qui nous présentaient le plaisir et la douleur comme des sensations, ce sont déjà des sentiments complexes, des syndromes, des résultantes. Ceci nous permet d'entrevoir comment sera possible l'anomalie qui fait le sujet de cette étude : ce ne sera pas nécessairement une grossière contradiction, car s'il s'agit d'une multiplicité de phénomènes dont la synthèse seule est interprétée en douleur, il suffira d'admettre une erreur partielle pour s'expliquer le contresens final.

De la complexité des sentiments de plaisir et de douleur suit non seulement leur fragilité, leur état perpétuel d'équilibre instable, mais en outre la presque impossibilité que l'un ou l'autre se constitue jamais à l'état pur; car si tout ce qui se déroule sur le tableau de la conscience (ou s'inscrit dans les profondeurs de la subconscience) contribue à la formation du mode total, agréable ou pénible, n'est-il pas inévitable qu'à tout instant se trouvent inscrits des éléments de l'un et l'autre mode émotionnels? L'alliage est donc fatal. Et ainsi non seulement la plus légère variation dans l'un des facteurs du plaisir amènera un changement dans le plaisir total, mais pour que cette variation porte sur un des facteurs de la douleur, c'est le taux de l'alliage qui changera. Plaisir et douleur sont comparables théoriquement, chacun à un total qui toujours varierait parce que toujours un des termes à additionner varierait — pratiquement ils ne se peuvent considérer isolément et sont comparables aux deux termes d'un rapport : le résultat porte le nom du plus fort. Plaisir et douleur, chacun pris en soi-même et chacun dans son rapport à l'autre, seront impossibles à saisir, entraînés avec la vie dans le fleuve d'Héraclite. On comprend ainsi que le passage soit facile de la douleur au plaisir — c'est-à-dire d'un surplus à l'autre — et l'expérience est là pour nous montrer que des transitions insensibles mènent, en effet, de l'un à l'autre : un plaisir prolongé

1. *Psychologie des sentiments*, 1re partie, ch. III.

n'amène t-il pas la lassitude, puis la douleur? n'y a-t-il pas des douleurs qui sont un acheminement vers certains plaisirs acquis? Sans doute ce n'est pas le plaisir qui *devient* douleur, mais les combinaisons dont le résultat était perçu comme agréable se modifiant incessamment, si la prédominance passe à d'autres groupes, le résultat pourra devenir douloureux.

Cette deuxième remarque jette à son tour un peu de clarté sur notre problème : elle aussi réfute l'idée de *contradictio in adjecto*: s'ils empiètent toujours l'un sur l'autre le plaisir et la douleur ne sont donc pas des contraires logiques. Et ne peut-on supposer tels cas où, dans l'alliage plaisir-douleur, au lieu que les causes soient distinctes ce seront les mêmes phénomènes qui s'inscriront en partie double, — où ce sera le même événement psychique qui, douloureux par un de ses aspects, nous procurera par l'autre un plaisir tiré du caractère douloureux lui-même?

Ainsi ces quelques conclusions tirées de la seule nature du plaisir et de la douleur nous aident déjà à résoudre l'apparent paradoxe qu'on croirait entrevoir dans l'énoncé de notre sujet.

Voyons maintenant leur portée : comment devons-nous interpréter ces modes affectifs? Ce sont des résultantes, avons-nous dit, des signaux organiques, mais comment devons-nous les comprendre?

Une première remarque nous servira d'indication et c'est l'énoncé même du problème qui nous la fournira. Le plaisir de la douleur existe, sa forme est bien nette, le phénomène a été constaté de tous temps et depuis Homère, qui parle de jouir de sa douleur, jusqu'à M. Bourget, la littérature est si riche que nous avons été surpris nous-même des proportions de notre bibliographie [1].

1. Nous nous contenterons de relever ici quelques exemples classiques. On lit dans Montaigne : « J'imagine qu'il y a du dessein, du contentement et de la complaisance à se nourrir en la mélancolie: il y a ombre de friandise et de délicatesse qui nous rit et nous flatte au giron même de la mélancolie ». Le Constance de Shakespeare s'écrie : « Ainsi j'ai raison de chérir la douleur » (*King John*). « La tristesse, écrit Malebranche, est la plus agréable des passions à un homme qui souffre quelque misère » (*Recherche*, liv. II, 3e partie, chap. I). La Fontaine aime tout, « jusqu'au sombre plaisir d'un cœur mélancolique » (*Amours de Psyché*).

Dans son *Traité du bonheur*, Fontenelle déclare : « Quoiqu'il soit fort étrange de l'avancer, il est vrai cependant que nous avons un certain amour pour la douleur et que, dans quelques caractères, il est invincible ». Rousseau parle de « cette tristesse attirante qu'il n'aurait pas voulu ne pas avoir ». Enfin en notre siècle, il convient de rappeler les vers de Musset :

« O ma chère douleur, ô délicieuse souffrance! »

(*Carmosine*) et dans *Souvenir*, celui si connu :

Dante, pourquoi dis-tu qu'il n'est pire misère
Qu'un souvenir heureux dans les jours de douleur?

Cependant pourquoi ne parle-t-on pas de l'anomalie inverse, de la douleur du plaisir? C'est qu'elle se rencontre bien rarement et seulement dans les cas les plus complexes du plaisir moral; en un mot ce n'est jamais un phénomène indépendant, mais une forme secondaire et toute intellectuelle du phénomène fondamental, le plaisir de la douleur. Voilà le fait initial, et presque toujours, quand celui-ci existe positivement, il n'a pas de réciproque, parce que cette réciproque (la douleur du plaisir) est un phénomène négatif, un cas où le plaisir ne se constitue pas.

Nous entrevoyons déjà que celui-ci est plus fragile, plus éphémère que la douleur, plus rapproché qu'elle de la limite à laquelle ils tendent tous deux, c'est-à-dire de l'état neutre, du point d'indifférence.

Nous comprendrons qu'il en soit ainsi étant donné notre conception de la douleur telle que nous l'allons indiquer. Si nous voyons en elle un signal organique, une arme défensive dont use la vie pour s'assurer la persévérance dans l'être, il faut bien accorder que la douleur s'inscrit dans la conscience en caractères plus profonds que le plaisir. Il faut bien reconnaître le primat de la douleur, si on lui attribue le rôle d'un veilleur préposé à la garde de la vie, car la moindre négligence à ses cris d'appel aggrave le danger couru par l'organisme et le rapproche de la mort.

L'évolution autorise même à penser que le sens de la douleur, l'attention qu'on lui a apportée ont toujours dû aller croissant, car dans la lutte pour la vie les être échappaient d'autant mieux à la destruction qu'ils distinguaient mieux — pour réagir en conséquence — les signaux d'alarme organique.

Beaucoup moindre est l'importance du plaisir, résultat du bien-être de l'organisme. Et d'abord notre conception nous oblige à le faire postérieur à la douleur, car sans elle toute jouissance nous paraîtrait une condition normale d'existence : au Paradis terrestre nos premiers parents devaient trouver leur régime tout naturel et nous pouvons nous dire, pour nous consoler, que si nous avons plus de peine qu'eux nous avons certainement aussi beaucoup plus de plaisir. Phénomène secondaire, le plaisir est une sorte de *luxe* et il importe assez peu à la nature que nous en jouissions — aussi à elle seule ne nous donne-t-elle guère que des plaisirs négatifs comme celui de se bien porter. Songe-t-on à cette faveur autrement que dans l'état de maladie? C'est que la nature est une terrible avare, elle n'agit que sous la loi du moindre effort et s'il lui importe infiniment que nous soyons avertis du danger qu'elle

1. Le sombre Lenau consacre une pièce de vers à la « Thränenpflege » tandis que Gœthe, en dépit de sa sérénité, reconnaît la « Wonne der Wehmuth ».

court en nous et dont elle nous prévient par la douleur, il ne lui importe guère que nous ajoutions au nécessaire, c'est-à-dire la vie, le superflu, c'est-à-dire le plaisir. L'état primordial, le seul don de la nature c'est la douleur; à ce stade ne correspondent que des plaisirs négatifs; c'est nous qui sommes les artisans de nos plaisirs positifs, car si la civilisation amène avec elle des souffrances nouvelles, c'est à elle que nous devons les plaisirs intellectuels, esthétiques et sociaux, les seuls dignes de ce nom, puisque les plaisirs naturels, déjà contestables, sont achetés au prix d'un désir ou d'un besoin.

Elles sont donc légitimes les théories qui font du plaisir un état négatif ou affirment que tout plaisir présuppose une douleur et l'on s'explique que telles soient les théories les premières en date dans l'histoire de la philosophie.

Ainsi s'explique encore que la gamme du plaisir soit moins riche et moins étendue que celle de la douleur (Wundt), — et la remarque de Bossuet que « la douleur est plus vive et dure plus longtemps que le plaisir ». Ces différences se reflètent dans la littérature qui nous offre pour le plaisir des documents beaucoup plus rares que pour la douleur — et dans le langage qui, selon la juste remarque de Wundt, « a créé de nombreuses expressions pour les sentiments pénibles, tandis que les dispositions joyeuses de l'âme sont dénommées tout court [1] ».

Notre conclusion, à savoir que la douleur est le nécessaire et le plaisir le superflu, confirme ce que nous avions entrevu quant à la fragilité plus grande du plaisir, par rapport à la douleur. Il est plus instable, s'évanouit plus aisément et disparaît le premier puisqu'il le peut faire plus impunément. Elle est donc très juste et très suggestive la remarque que fait René-Chateaubriand « avec un certain mouvement de joie », à savoir que « la douleur n'est pas une affection qu'on épuise comme le plaisir ».

II

Et nous voici préparés à comprendre la forme la plus simple et la plus essentielle (car elle est la base de toutes les autres) du plaisir de la douleur. Pour peu, en effet, que s'émousse la sensibilité, que l'individu subisse une certaine dépression, qu'allons-nous voir disparaître en premier lieu? la forme émotive la moins fixée, la plus

1. Ribot, *op. cit.*, p. 50.

éphémère : le plaisir, et il y aura anhédonie bien avant que se produise l'analgésie.

L'individu souffrant ou ennuyé est déjà incapable de jouir, alors qu'il reste parfaitement accessible à la douleur. Mais cette hypothèse ne se trouvera-t-elle pas, par définition, réalisée dans tous les cas que nous étudierons? Le plaisir de la douleur c'est une anomalie, un phénomène morbide et l'on sait que « c'est une dépression psychique qui fait le fond de tous les états psychiques morbides ». Tous les sujets qui présentent le plaisir de la douleur sont donc, par définition, des déprimés, des êtres chez qui la faculté d'éprouver du plaisir a disparu plus ou moins profondément, alors que celle d'éprouver de la douleur est conservée.

Maintenant dans cette dépression de la sensibilité il convient de distinguer des degrés. Nous avons dit que les plaisirs vrais (ceux que les Grecs appelaient purs et que nous appellerions volontiers désintéressés comme ceux qu'on peut trouver à entendre de beaux sons, contempler de belles formes) — étaient les plus difficiles à constituer. Mais alors qu'ils ne sont plus possibles, les plaisirs mélangés peuvent encore être éprouvés (c'est-à-dire ceux qui résultent de la satisfaction d'un besoin ou répondent à un désir).

Le premier stade de la déchéance psychique sera donc réalisé par un état dans lequel les plaisirs purs n'existant pas, il n'est question que des plaisirs au sens vulgaire du mot, de ceux que nous sommes poussés à rechercher, plaisirs que j'appellerai intéressés et qui déjà, dans l'état pathologique que nous observons, commencent à s'émousser, à se constituer plus difficilement.

Comment conserver, comment rehausser la vivacité de ces plaisirs? Leur nature même nous l'indique : puisqu'ils sont négatifs, qu'ils ont pour condition un besoin, un aiguillon ressenti comme douloureux, ces plaisirs seront d'autant plus vifs qu'ils contrasteront davantage avec leur antécédent. Manger paraît d'autant plus agréable qu'on a eu très faim.

Dans ces cas, la douleur agit sur la sensibilité émoussée comme un coup de fouet : elle en rehausse le *tonus* [1] pour un instant, instant dont l'individu profite pour jouir du plaisir. C'est ce dont

1. Lange (*Emotions*, p. 70) explique d'une manière analogue le besoin de bruit et d'impressions violentes dans la colère. « Un besoin d'impressions violentes et anormales ne peut guère avoir d'autres causes qu'une faiblesse anormale de la perception, une diminution de la sensibilité tactile, auditive, etc. Il importe pour notre bien-être que nos centres sensitifs soient toujours à un certain degré d'activité et cette activité est déterminée par les excitations qu'amènent les nerfs sensibles. Si quelque cause, comme la diminution de l'activité fonctionnelle de ces centres, détermine une hypoesthésie ou une anesthésie, nous

Nietzsche se rendait bien compte. Riehl [1], dans la biographie qu'il donne de lui, signale le « reichlich, überreichlichen Genuss und eigenen Leiden, am eigenen Sich-leiden-machen » de Nietzsche. La douleur lui apparaissait « un stimulant du plaisir d'après la psychologie de l'orgiasme ». Les motifs qui font ici rechercher la douleur (et la sorte d'action qu'elle exerce) sont les mêmes que ceux qui portent les déprimés vers l'alcool ; et de fait ce sont les mêmes individus qui présentent l'un et l'autre symptôme. L'un et l'autre moyen tendent à la même fin : retrouver momentanément les forces perdues, recouvrer à l'aide d'un stimulant le bien-être auquel on ne parvient plus sans ce secours.

Cependant, comme l'alcool, la douleur n'est primitivement qu'un moyen. Mais il se produit bientôt à propos d'elle une substitution analogue à celle dont l'ivrognerie est la triste preuve : le moyen devient fin. De même que l'avare aime pour lui-même un argent dont le rôle originel était de lui procurer des joies, de même nos sujets s'attachent à la douleur, agent suprême du plaisir qui les fuit.

Il n'est pas besoin d'insister longuement pour faire entrevoir l'immense quantité de faits qui trouvent là leur explication. Un grand nombre d'anomalies sexuelles s'y rattachent. Les anciens déjà faisaient des applications chaudes ou caustiques sur la région lombaire pour stimuler le plaisir sexuel. La sensibilité spéciale peut être tellement défectueuse que la sensation ne soit plus possible qu'au cas où le système nerveux y est préparé par une tension extrême. Nous ne nous arrêterons pas à ces anomalies : le domaine qu'elles embrassent vaut pourtant d'être signalé si l'on songe que le masochisme, le sadisme et autres phénomènes étudiés surtout par Kraft-Ebbing [2] se rattachent à l'explication que nous avons proposée.

Ainsi à ce premier stade nous avons trouvé que la douleur, moyen, devenait une fin recherchée pour elle-même. Les propriétés qui l'ont amenée à cette situation paradoxale sont : 1° la douleur en contrastant avec lui ravive le plaisir que l'habitude menaçait d'émousser ; 2° la douleur, en le précédant, accentue le caractère positif du plaisir qui sans elle n'eût pas été assez vif pour dépasser l'état neutre ; la douleur joue ici le rôle des repoussoirs en peinture ; 3° la douleur, fait primordial, forme essentielle du sentir, rehausse momentanément le niveau abaissé de la sensibilité et rend à l'orga-

sommes portés à leur rendre leur activité habituelle en leur adressant un appel énergique : en un mot, *nous renforçons les sensations extérieures pour neutraliser l'affaiblissement de la sensibilité.*

1. Riehl, *Fr. Nietzche, Frommans' klassiker der Philosophie*, p. 91.
2. Kraft-Ebbing, *Des Inversions sexuelles.*

nisme, pour quelques instants, la faculté de jouir qu'il avait perdue; la douleur joue ici le rôle du coup de fouet ou du verre d'alcool.

Nous pouvons imaginer un stade plus grave où le plaisir, qui était encore possible avec la douleur comme condition, ne se constitue plus du tout; état d'atonie où l'organisme est trop profondément déchu pour s'élever jamais jusqu'au bien-être. Ne pourra-t-on alors expliquer le plaisir de la douleur en disant que c'est, chez nos sujets, le plaisir de sentir encore quelque chose? la satisfaction naturelle qu'éprouve l'homme à *sentir* et qui lui fait trouver bienfaisante même une sensation douloureuse, si elle l'arrache à l'insensibilité à laquelle notre nature répugne instinctivement? Car on peut appliquer au sentir ce que dit Nietzsche du vouloir [1] : « L'homme veut quelque chose, la volonté humaine a horreur du vide, elle a besoin d'un but et voudra plutôt le Rien que de ne rien vouloir. » De même, l'homme aime mieux sentir la douleur, par laquelle il prend conscience de vivre, que rester dans un état de non-sentir où il s'apparaît pétrifié et menacé de non-vivre. « La pire misère du cœur, dit un héros de Bourget [2], ce n'est pas de saigner, c'est d'être paralysé ».

C'est cette même horreur du vide qu'invoque un esthéticien intellectualiste pour expliquer cette « passion de la passion » caractéristique du héros de Bourget. « L'âme a ses besoins comme le corps, dit-il, et l'un des plus grands est d'avoir l'esprit occupé. C'est ce besoin d'occupation qui fait comprendre que les hommes se plaisent aux passions et qu'ils souffrent encore plus à vivre sans passion que les passions ne les font souffrir [3]. »

Un philosophe, enfin, qu'on ne s'attendait guère de voir citer en cette affaire, Fichte, dit expressément au sujet de l'anomalie qui nous occupe [4] : « Zuförderst fühlt man wenigstens sich und hat sich, und besitzt sich auch im Gefühl des Schmerzes und dies allein beseeligt schon durch sich selbst unaussprechlich vor jenem absoluten Mangel des Selbstgefühls. »

Il nous reste à nous justifier du rapprochement que nous avons fait des formes physiques et des formes morales ou sociales du plaisir de la douleur. Comment entendons-nous ce rapprochement? Nous pensons qu'il va nous suffire, pour étudier les formes morales

1. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*; *de l'idéal ascétique.*

2. Bourget, *Le Fantôme*, p. 137. On peut voir par ces exemples que nous ne distinguons aucunement entre la douleur physique et la souffrance morale.

3. Abbé Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture.*

4. Fichte, *Anweisung z. seeligen Leben*, Berlin, 1806, édit. de la *Realschulbuchhandl.*

après les physiques, de suivre une route parallèle à la première en nous arrêtant aux mêmes étapes : aux erreurs dans le « jugement de sensation » (instinct de conservation) vont correspondre les erreurs dans le « jugement intellectuel » (instinct de sociabilité).

Si le plaisir est, comme nous l'avons dit, un luxe, tandis que la douleur est la forme fondamentale du sentir, nous pouvons poser ce rapport que l'altruisme est au plaisir comme l'égoïsme à la douleur. Car des belles théories du xviiie siècle on a fait justice et l'illusion n'est plus d'un instinct de sociabilité, d'une sympathie naturelle et d'une fraternité innée. Au commencement était l'égoïsme, c'est Hobbes qui a raison : « Homo homini lupus ». Les sentiments altruistes ne se développent qu'avec la civilisation, ils en sont la fleur, mais comme celle-ci ils sont fragiles et lorsque la tempête des passions souffle trop fort, pareils à la fleur ils tombent les premiers, tandis que l'égoïsme, comme une racine, reste implanté au plus profond des individus.

Le primat de l'égoïsme sur l'altruisme répond au primat de la douleur sur le plaisir. Et comme nous sommes les artisans de nos plaisirs, tandis que la douleur est l'arme de la nature, ainsi n'est-ce que le meilleur de nous qui est altruiste, tandis que c'est l'instinct, le fatum, l'ananké qui, en nous, est égoïste. On peut donc s'attendre à rencontrer aussi rarement l'altruisme pur que le plaisir pur et notre premier stade sera, ici encore, un état de mélange où, sans que l'altruisme ait complètement disparu, le Moi monopolise de plus en plus la conscience du sujet. C'est le stade où l'on trouve du plaisir à caresser son chagrin. La déchéance n'est pas encore complète, ce n'est pas encore l'égoïsme de la brute, tout instinct de sociabilité n'est pas détruit : il subsiste chez l'individu de l'intérêt en une personnalité, mais sans toutefois que cet individu puisse sortir de son Moi. Il se produit alors en lui une sorte de dédoublement : le moi, dans son aspect social, au lieu de se tourner vers autrui, se fait le complice du moi égoïste ; on prend alors à soi, comme dit Mme de Staël, « cette sorte d'intérêt qui fait de nous deux êtres séparés dont l'un a pitié de l'autre ».

Ils sont légion, surtout aux époques de décadence, vers les fins de civilisation, les êtres qui cultivent leur moi ; notre littérature en fait preuve et c'est l'hypertrophie de ce moi (phénomène dont l'autre aspect est l'atrophie des sentiments sociaux) qui amène les égotistes à jouir de leur douleur. Il s'accomplit en eux une sorte de régression : les formes plus instables et plus récemment développées de l'amour (au sens large du terme) disparaissent, il ne reste par rapport au monde environnant que le vide — d'où l'ennui — et

au dedans l'amour-propre, l'égoïsme qui s'hypertrophie toujours davantage, s'enfle démesurément puisqu'il n'est plus contenu par l'altruisme. Le type classique est Chateaubriand ; son cœur, « pétri d'ennui et de misère », ne pouvait s'intéresser qu'à lui-même, comme chez les femmes qui l'aimèrent ce fut toujours lui seul qu'il aima.

Mais que pourront aimer en eux de pareils êtres? non, certes, leurs joies, car ils n'en ont guère puisqu'ils réalisent précisément les conditions dans lesquelles nous avons vu le plaisir empêché de se constituer.

Ils aimeront donc leurs peines parce que leurs peines c'est encore eux-mêmes, bien plus : parce qu'au point de vue émotif, leurs peines c'est *tout eux-mêmes*. Et cela est si vrai que lorsque ces individus ne peuvent plus découvrir de prétextes à souffrances, ils aspirent au néant : l'amour de leur douleur est le seul phénomène affectif positif qui s'offre encore à eux. Et comme nous avons vu que le mal-être physique était préféré au non-être, tant est puissant le vouloir de l'homme, ainsi nous voyons le chagrin accueilli avec joie lorsqu'il comble le vide de l'âme. « Chose étrange, dit Chateaubriand, je n'avais plus envie de mourir depuis que j'étais réellement malheureux. Mon chagrin était devenu une *occupation* qui remplissait tous mes moments[1]. »

Les explications proposées jusqu'ici n'épuisent cependant pas l'interprétation des phénomènes. On peut remonter au delà et chercher, pour conclure, à concilier les diverses anomalies et les diverses explications passées en revue avec la théorie du plaisir et de la douleur indiquée au début de cette étude. Nous n'avons examiné que des problèmes partiels, cherchant à comprendre des paradoxes momentanés : il reste toujours à résoudre le problème fondamental de la *genèse de l'inversion*. Comment la douleur, ce cri d'alarme qui nous avertit d'un pas fait vers la destruction et qui, par conséquent, devrait toujours amener un mouvement défensif, en arrive-t-elle dans certains cas, non seulement à n'être pas repoussée, mais à être la bienvenue? Comment en vient-elle à satisfaire l'organisme dont elle proclame l'arrêt de mort?

Il y a là un mécanisme d'adaptation du plus haut intérêt, car il nous montre l'élaboration d'une « inversion téléologique », écueil imprévu pour la vieille théorie des causes finales et exemple précieux où l'on surprend la finalité naturelle au travail.

Ni la douleur ni le plaisir, avons-nous dit, ne sont des phéno-

1. Chateaubriand, *René*.

mènes simples, des états purs, ils prennent tel nom ou tel autre selon que prédomine tel trait dans un ensemble émotif. Ainsi nous donnons à un complexus un nom qui, exactement, ne conviendrait qu'à l'un de ses facteurs et *dans la douleur tout n'est pas douloureux*. Maintenant d'après quoi se règlent nos dénominations? Il y a eu, évidemment, une longue éducation, une lente adaptation, qui ont amené une habitude héréditaire.

La portée utilitaire de la douleur a eu pour résultat que les êtres vivants ont dû apprendre à *interpréter* ce signe, sous peine de bientôt succomber. La douleur est le seul signal que la nature laisse à ceux qui luttent pour la vie, mais s'ils ne l'entendent pas : *Væ victis!* Il s'agit donc de réagir dès le premier avertissement de danger, mais tous les êtres ont-ils dû se trouver également capables de réagir? Évidemment non. Il y en eut qui durent être empêchés par les circonstances extérieures, d'autres par leur propre faiblesse. Que s'est-il alors passé? Ces êtres ont été forcés d'*assimiler* la douleur. Dans la lutte pour la vie c'est la loi : il faut que les déshérités succombent ou qu'ils s'accommodent aux conditions défavorables : l'arbrisseau qui rencontre un rocher meurt, ou s'habitue à pousser de travers. « C'est, en effet, une erreur de croire, dit Durkheim, que la joie sans mélange soit l'état normal de la sensibilité. L'homme ne pourrait pas vivre s'il était entièrement réfractaire à la tristesse. Il y a bien des douleurs auxquelles on ne peut s'adapter qu'en les aimant et le plaisir qu'on y trouve a nécessairement quelque chose de mélancolique. La mélancolie n'est donc morbide que quand elle tient trop de place dans la vie; mais il n'est pas moins morbide qu'elle en soit totalement exclue [1]. »

Ainsi les faibles et les déshérités qui n'ont pas succombé se sont assimilé la douleur. Et ainsi ils se sont trouvés *vaccinés* contre toute douleur à venir : celle-ci pouvait être sentie par eux, produire en eux ses effets habituels, le *sens* de ces effets se perdait, l'interprétation organique ne se faisait plus.

Il faudrait donc voir dans la douleur, phénomène vital par excellence, un rudiment d'intellectualité ou plutôt reconnaître qu'il existe une intelligence rudimentaire et biologique, qui consiste, de la part de l'individu vivant, à comprendre les signaux de la nature : cette intelligence c'est l'instinct. C'est donc par suite d'une faiblesse native de l'instinct que celui-ci, d'écart en écart, en vient à commettre un contre-sens au sujet de la douleur. Et ces écarts doivent croître suivant une progression rapide en vertu de l'hérédité. Ne

1. Durkheim, *Le Suicide*, p. 419.

peut-on même supposer qu'il existe, pour l'interprétation de la douleur, une sorte de loi de Weber? La sensibilité à la douleur irait croissant en proportion de l'intégrité organique; car ne peut-on pas penser que la nature est avant tout soucieuse de conserver l'intégrité des organismes normaux et sains, mais qu'à mesure que la désorganisation est plus avancée elle est moins empressée à nous signaler le danger? Dès lors le mal naîtrait du mal même et tout conspirerait pour en précipiter les progrès, à mesure qu'une destruction plus profonde se serait déjà accomplie.

Il ne nous reste plus qu'à faire un pas pour passer de l'accoutumance au plaisir. Il sera vite franchi, si l'on songe à l'empire qu'exerce l'habitude dans le domaine vital. Nos habitudes engendrent des besoins et l'individu accoutumé à la souffrance ne peut plus s'en passer : la douleur qui satisfait le besoin qu'il en a lui est un plaisir. Il y a chez lui, par suite du contre-sens primitif et progressif de l'instinct, une inversion *psychologique*, mais *non physiologique* et le mécanisme psychologique fonctionne très juste quand, à l'habitude, il lie le besoin et la tendance, quand il rattache le plaisir à la tendance satisfaite (même si cette tendance est celle à la douleur, c'est-à-dire nuisible à l'organisme). C'est l'instinct qui a commis le péché originel : la logique psychologique n'est pas en faute. C'est ainsi que Taine, dans ses *Fragments sur la Volonté* [1], explique le plaisir de la douleur parce que la tendance à souffrir serait satisfaite : « La propriété d'être agréable, pour la douleur, peut être primitive. Ainsi dans le chagrin il est pénible d'être dérangé de la série d'idées pénibles. Ici il est clair que c'est la tendance à tel ordre d'idées qui est contrariée. Cette tendance est la prédisposition, l'effort pour être. On peut considérer chaque idée ou image comme tendant à s'achever, à se compléter, à arriver au premier plan. »

Est-ce à dire que cette accoutumance, cette tendance même à rechercher la douleur protège l'organisme contre les perturbations dont la souffrance est d'ordinaire le signe? Cette adaptation mérite-t-elle, si l'on parle avec exactitude, le nom de vaccination que nous lui avons tout à l'heure donné?

Il est bien évident que non. Elle nous garantit contre la douleur au sens étroit du mot, nous assure un plaisir qui sera bienvenu au lieu d'une impression qui eût été repoussée, mais seul l'aspect *subjectif* de la douleur, l'interprétation que nous nous en donnons à nous-mêmes est changée : la besogne accomplie au fond de l'organisme vivant, la destruction méconnue ne s'effectue pas moins. Et

1. Cf. *Revue philosophique*, 1900, t. II.

le terme où tend le processus n'en est pas moins la mort. Le sens de la douleur, si nous l'avions compris, était de nous faire rebroussser chemin *avant* que nous nous engagions dans la voie fatale, mais si nous avons passé outre et nous sommes engagés, notre perte est assurée, car les signaux d'alarme se sont retournés et sont devenus autant de pièges au-devant desquels nous courons pour tomber finalement dans le dernier : le suicide. Le plaisir de la douleur s'achève par la mort. L'individu, mort déjà à la vie morale en perdant tout lien avec l'humanité et qui vivait dans un égoïste recroquevillement sur sa douleur (dernier débris de sa personne), va bientôt, sollicité par la marche intervertie de l'instinct à faire toujours un nouveau pas vers la bienfaisante destruction, franchir le dernier en se donnant la mort.

Et tandis que le vouloir-vivre — malgré l'affirmation de Gœthe, que, si l'homme le *voulait* avec assez d'intensité, il ne mourrait pas — est impuissant à nous empêcher de mourir, le vouloir-mourir triomphe de tous les obstacles et sait vaincre la Vie.

CAMILLE BOS.

REVUE GÉNÉRALE

TRAVAUX RÉCENTS DE L'ESTHÉTIQUE ALLEMANDE

Karl Groos, « Der æsthetische Genuss », Giesen, 1902; « Einleitung in die Æsthetik », Giessen, 1892; « Die Spiele der Menschen », Iéna, 1899. — Paul Stern, Einfühlung und Association in der neueren Æsthetik, Hamburg u. Leipzig, 1898. — Théodor Lipps, « Die æsthetische Einfühlung », dans *Zeitschrift für Psych. der Sinnesorgane,* 22 Band, 1900. — Th. Lipps, Raumæsthetik, Leipzig, 1893-1897.

Avant de commencer l'examen de la philosophie de l'art de M. Karl Groos, je tiens à expliquer que je n'entends nullement faire la généalogie de ses idées. Les lecteurs intéressés à ce genre de recherches trouveront dans la remarquable brochure du Dr Paul Stern : *Einfühlung und Association* » d'abondants renseignements sur les liens qui unissaient ces idées à celle des principaux esthéticiens allemands depuis Fechner et Lotze, tandis que les citations et les polémiques incorporées dans l'œuvre même de M. Groos fourniront un aperçu de même genre à ceux qui voudraient s'occuper de la transformation de la pensée philosophique dans les questions si ingrates jusqu'à présent de l'art, du beau, et de l'instinct du jeu, questions auxquelles est venue s'ajouter maintenant celle de ce nouvel élément de discorde auquel M. Groos a donné le nom d' « imitation intérieure ».

Qu'il me suffise donc de constater de la façon la plus générale, et une fois pour toutes, que M. Groos, comme tous les penseurs qui font progresser une étude, se trouve en nombreuse compagnie; que son esprit, heureusement plus philosophique que batailleur, subit volontiers les influences contemporaines, et qu'il apporte un orgueil aussi beau que rare à montrer les points convergents de ses doctrines avec celles d'autrui.

Moins que tout autre penseur, M. Groos ne pourra m'en vouloir de n'avoir pas essayé de mettre en relief l'originalité entière de son apport à l'esthétique. Visiblement passionné de ses études, il me saura gré, au contraire, de m'efforcer d'appeler sur elles l'attention et la coopération d'autres travailleurs, en esquissant les résultats principaux de son observation et de sa méditation, et même en y opposant quelquefois ceux qui résultent de mes propres études dans le même

champ. Nul mieux que M. Groos n'est en position d'apprécier l'imperfection inévitable de toute esthétique contemporaine, ni de reconnaitre que seule la coopération de beaucoup de travailleurs appartenant aux catégories les plus diverses et les plus hostiles, coopération de psychologues, de physiologistes, d'anthropologistes, d'historiens de l'art et de simples connaisseurs, pourra faire avancer une science qui n'a été, à tout prendre, que l'éternelle application dogmatique de données purement personnelles, l'identification réitérée du *moi* individuel avec ce que l'on est convenu d'appeler la nature humaine.

Les propositions de M. Groos, enchevêtrées comme elles le sont nécessairement dans des livres où préside heureusement plutôt l'instinct des multiplicités de rapports que le désir d'une clarté souvent incompatible avec la complexité du sujet — les propositions principales de M. Groos peuvent se résumer sous trois rubriques générales.

1° L'esthétique n'est pas l'étude du beau et du laid, mais l'étude de tous les phénomènes de plaisir et de déplaisir qui se produisent dans le domaine de l'art; et de l'art de tout genre et de toute qualité, considéré sous le double point de vue de création et de jouissance artistique.

2° Le phénomène esthétique ainsi défini constitue une subdivision du phénomène du *jeu*. Cela étant, sa raison d'être téléologique devra se chercher dans l'utilité soit de la dépense de forces enmagasinées, soit dans l'exercice d'instincts nécessaires à la conservation et à la progression de l'espèce. Et pour la même raison son explication psychologique devra s'appuyer non seulement sur l'agrément des états physiques et moraux actuels et remémorés, qu'elle implique, mais aussi, et surtout, sur le plaisir de se sentir libre de tout but, sur le plaisir du « sentiment de liberté » comme tel.

3° L'activité esthétique ainsi identifiée à toutes les activités impliquées dans la jouissance artistique, et ainsi rattachée aux activités du *jeu* — l'activité esthétique, de quelque genre qu'elle puisse être, se différencie par le fait qu'elle est un « jeu de l'imitation intérieure » (Spiel der inneren Nachahmung), c'est-à-dire qu'elle dépend de phénomènes moteurs, soit simplement remémorés, soit actuellement présents, soit conscients ou inconscients. La pensée de M. Groos est beaucoup plus nuancée, je dirais presque plus incertaine d'allures, que ne le ferait croire cette classification. Mais le manque d'espace et le besoin de clarté qu'il entraîne m'obligent à pratiquer dans la trame des idées de l'esthéticien allemand ces coupes un peu brutales, et d'y aménager des points de vue peut-être trop nets. Cette topographie trop peu subtile est du reste nécessaire pour indiquer en quoi les idées de M. Groos me semblent acceptables dans l'état actuel de nos connaissances et sous le point de vue de mes propres études dans le même ordre.

Reprenons donc les trois rubriques. Donner le nom d'*esthétique* à une partie plutôt qu'à une autre du sujet peut sembler au premier abord une question de simple nomenclature ; en effet, qu'importe qu'on

agrandisse ou qu'on rétrécisse le sens d'un mot, pourvu qu'on s'entende clairement sur son application? Il n'en est pourtant pas ainsi dans le cas actuel. Ce n'est pas seulement par économie de terminologie philosophique que je réprouve M. Groos et tous ceux qui font du mot *esthétique* un simple synonyme d'*artistique*, et gaspillent ainsi le terme servant à délimiter l'étude du *beau et du laid* au profit de l'étude beaucoup plus vaste et plus complexe de l'art dans sa totalité et dans toute ses catégories de contemplation et d'activité.

Je m'élève contre cette façon de s'exprimer par ce qu'elle implique la non compréhension, ou du moins la compréhension fort insuffisante, d'un ordre de phénomène spécial qui entraîne des considérations et demande des recherches différentes de celles qui se rattachent aux autres phénomènes rentrant également dans le sujet de la jouissance et de la production artistique. M. Groos se plaint de la confusion apportée dans l'étude de l'art par cette application du mot esthétique au phénomène du beau et du laid; on en était arrivé à traiter du beau tout ce qui était agréable dans l'art, et à dénaturer la conception du beau pour expliquer comment des choses fort laides pouvaient néanmoins nous faire plaisir dans une œuvre d'art. Admettez que la puissance *esthétique* est quelque chose de bien plus vaste et de plus complexe que la jouissance de la beauté, dit M. Groos, et vous voilà délivrés à jamais de l'insupportable sophisme d'une beauté d'ordre supérieur ou inférieur, d'une beauté typique, d'une beauté organique, d'une beauté morale, bref d'une beauté qui dans le fait n'est très souvent que de la laideur pure et simple. Je ressens autant que M. Groos tout le désavantage inhérent à cette confusion; mais je m'aperçois que ce n'est pas en négligeant la question mystérieuse du beau et du laid que nous la rendrons moins encombrante. Quelque vaste que soit le domaine de l'art, et quelque variées que puissent être les activités intellectuelles et émotives, les intérêts utilitaires ou intuitifs qui en font partie, indépendamment de l'activité *esthétique* telle que je voudrais la définir, cette activité esthétique joue cependant en tout cela un rôle si important et surtout si singulier et si énigmatique, que le sujet entier des besoins et des manifestations artistiques reposera sur une équivoque tant qu'on n'aura pas rendu justice à cette question, au premier abord si partielle, du beau et du laid. Il me semble qu'on peut trouver dans l'œuvre de M. Groos lui-même des exemples d'explications reposant ainsi sur le vide. Après avoir déclaré, et cette déclaration me semble légitime, que le beau a ses bases dans l'*agréable* sensuel; et après avoir différencié ce même *beau* de l'*agréable* par le jeu de l'*imitation intérieure*, opinion que j'accepte en la modifiant comme nous allons le voir, M. Groos fait preuve à beaucoup de reprises d'une conception assez confuse et chancelante de ce même *beau*. Il ne lui vient apparemment pas à l'esprit que la beauté d'un tableau, par exemple, ne dépend pas de la beauté de l'objet que ce tableau *représente*, pour la simple raison que l'objet *représenté* ne

l'est que grâce à l'interprétation que nous apportons à certains ensembles de lignes, de plans, de clairs-obscurs et de couleurs; et que ces ensembles visibles, ces *monuments* présentés à notre vue et à notre sens spatial, peuvent nous affecter d'une façon toute différente que ne le feraient les objets réels dont ils renferment le *symbole*, c'est-à-dire ce minimum d'image visuelle nécessaire comme point de repère à notre souvenir et à notre imagination. Dans toute peinture un peu développée, il existe ainsi des arrangements de lignes et de plans, pour ne pas parler de couleurs, qui sont indépendants des unités réelles des objets représentés, et leur sont quelquefois même opposés, et même dans la sculpture, l'unité visible, je dirai, malgré M. Groos, l'unité *esthétique*, consiste assez souvent dans un membre d'une figure représentée, soudée par le contour ou les plans à un membre d'une autre figure représentée, ou à un tronc d'arbre, ou un pan de draperie : la totalité visible, par exemple, de la mise au tombeau de Michel Ange, a beaucoup plus d'affinité avec la totalité visible d'une montagne avec ses contreforts, qu'avec la totalité visible de trois corps vivants et un cadavre.

Voici par exemple ce qu'écrit M. Groos (*Æstetische Genuss*, p. 68) à propos de l'élément spatial et dimensionnel dans l'art et dans la nature. « Il est cependant indéniable que ce n'est qu'exceptionnellement que la nature nous donne le sens et la jouissance des rapports spatiaux dans toute leur liberté et toute leur pureté (ein freies reines Auffassen und Auskosten des Raümlichen). Les belles formes isolées (schöne Einzelformen) abondent; mais il manque le plus souvent les circonstances nécessaires pour leur pleine jouissance. Voilà par exemple un superbe chien d'Ulm. Mais il s'est couché si lourdement et si gauchement, que sa beauté m'est complètement cachée. Supposons qu'un heureux hasard éveille l'attention de la bête; le voilà qui se redresse et qui serait une image vivante de la force et de l'élégance, s'il consentait à garder après longtemps cette pose nouvelle. Et puis, même en gardant cette pose, il s'est peut-être tourné de telle façon que son corps ne m'est visible que dans un raccourci déplaisant (störende Verkürzungen). Sans compter que quand même cette difficulté serait conjurée, il reste celle d'un fond duquel il ne se détache pas suffisamment ou bien celle d'objets voisins dont la forme trouble l'effet esthétique de la sienne, etc. »

Voilà ce que l'artiste corrige, et voilà, selon M. Groos, de quelle façon l'art nous permet de jouir plus pleinement et plus librement des rapports spatiaux. L'exemple semble convaincant au premier abord. Mais une analyse plus soigneuse, ou plutôt une habitude plus grande de voir les choses au point de vue de l'art dans sa réalité concrète, nous oblige à constater que M. Groos se trompe en croyant démontrer en quoi consiste l'importance du remaniement esthétique des rapports spatiaux, et en quoi consiste aussi la beauté supérieure dans l'œuvre d'art. Le remaniement spatial invoqué par M. Groos est censé mettre

en valeur la beauté intrinsèque du chien, en nous permettant de voir cette bête aussi nettement que possible et de nous rendre compte de sa structure : on se débarrasse de tout ce qui peut obstruer la vue, et on se débarrasse aussi du raccourci qui cachait une partie des membres. Qu'avons nous obtenu? Un beau tableau, un beau relief représentant ce chien? Peut-être, mais rien ne le prouve. Il est au contraire possible que nous n'ayons gagné qu'une bonne vue d'ensemble d'un chien d'une belle structure, au prix d'un tableau ou d'un relief tout à fait laid; tandis que nous eussions pu avoir un très beau tableau, un très beau relief qui ne nous permît pas d'apprécier à sa juste valeur la beauté structurale de la bête. Le très grand art, celui de Michel-Ange par exemple, nous donne souvent des corps dont la beauté structurale est obscurcie par des raccourcis prodigieux, sans compter que la parfaite articulation des membres, la possibilité d'accomplir toutes les fonctions normales, sans laquelle il n'existe pas de beauté structurale, est même sacrifiée, beaucoup plus souvent qu'on ne le croit, aux exigences de la composition linéaire et spatiale. Tandis que la première exposition venue, la plus banale collection, nous fournira une douzaine d'exemples dans le sens opposé, nous donnant l'occasion de constater avec facilité et conviction la beauté intrinsèque des modèles qui n'ont cependant inspiré que des tableaux ou des sculptures médiocres ou mauvais. Médiocres ou mauvais, répondra M. Groos, sous le rapport purement technique : mal peints, faiblement sculptés. Car il me semble entrevoir, si j'en juge par quelques passages un peu douteux, que M. Groos ne se fait pas une idée bien nette de ce qu'est, dans l'art, la simple technique, le maniement du crayon, du ciseau ou du pinceau. Non : les tableaux et les sculptures dont il s'agit ne sont pas mauvais par la technique. Celle-ci peut être aussi satisfaisante que l'est, comme compréhensibilité, le rendu du modèle. Les tableaux et les sculptures en question sont mauvais dans le sens d'être *laids*. Les rapports par lesquels ils pèchent ne sont pas ceux que M. Groos nous indique dans l'exemple du chien d'Ulm. Le remaniement spatial et linéaire qui manque en eux aurait pour but non pas une jouissance plus facile et plus complète des beautés intrinsèques (structure, couleur, mouvement) du modèle, mais une jouissance absolument *sui generis*, et qu'on ne peut définir qu'en disant que c'est celle de la beauté des rapports spatiaux et linéaires de l'œuvre d'art lui même, à part absolument de toute considération de l'objet représenté. Ce sont ces rapports inhérents à l'œuvre d'art elle même, et non pas ceux invoqués par M. Groos pour son chien d'Ulm, qui demandent à être remaniés par l'artiste. Voilà le *problème de la forme plastique* dont il s'agit dans le traité, d'une profondeur géniale de pensée, mais d'une expression si obscure du sculpteur Hildebrand. Et c'est de la solution satisfaisante de ce problème absolument *sui generis*, que dépend, selon les admirables analyses de M. Lipps, cette intensification et cette harmonisation de tout notre être qui constitue le côté subjectif du phénomène de la beauté.

C'est parce qu'il ne se rend pas suffisamment compte de cette distinction entre la forme visible et la chose représentée ou symbolisée par cette forme, que M. Groos fait aussi bon marché de la question du beau et du laid; et qu'il ne voit aucun inconvénient à ce que le nom d'*esthétique* ne soit pas réservé à l'étude de ces qualités. Passons à présent à la deuxième rubrique : L'art est une catégorie du Jeu. C'est la thèse de Schiller renouvelée par Herbert Spencer. Mais, ainsi qu'on devait le prévoir de la part du psychologue qui a mis toute la question du Jeu sous un jour nouveau, M. Groos a apporté à cette idée assez confuse et assez stérile des modifications d'une très grande importance. Selon l'idée spencérienne, le phénomène artistique, le phénomène de la jouissance autant que de la production de l'œuvre d'art, s'expliquerait en grande partie par un instinct du jeu comme tel : instinct de dépenser en pure perte un superflu d'énergie. M. Groos a bien compris que la nécessité de dépenser un superflu d'énergie doit exister au fond de toute activité, quelque utilitaire qu'elle soit, sans quoi cette activité, uniquement motivée par un besoin pratique, ne serait jamais à la hauteur de la besogne. La nécessité de dépenser de l'énergie ne différencierait donc point l'action utilitaire du *jeu*.

D'autre part, les études spéciales que M. Groos a conduites d'une façon si magistrale l'ont amené à déclarer « qu'il n'existe pas un instinct du jeu comme tel; ce qui existe ce sont des instincts de tout genre agissant dans des circonstances où leur activité sérieuse n'a point de raison d'être, mais où l'on peut supposer une utilité éventuelle résultant de leur exercice, et surtout de leur exercice préliminaire; les instincts spéciaux, agissant ainsi, donnent naissance aux jeux spéciaux et tels. Un instinct du jeu comme tel n'est donc pas nécessaire selon ma pensée. Ce que la sélection naturelle a créé, ce n'est pas un instinct du jeu, c'est la période de la jeunesse ».

[*Die Spiele des Menschen*, p. 488.]

L'instinct du jeu n'existant donc pas, il est inutile de l'invoquer pour expliquer l'instinct artistique (esthétique et autres). Cela étant, comment M. Groos se rencontre-t-il avec Schiller, et pourquoi considère-t-il l'art comme faisant partie du groupe des jeux humains? C'est ici que nous rencontrons l'idée de liberté, de délivrance d'un but pratique. On jouit de l'œuvre d'art, et on la crée pour en jouir, non seulement par la poussée de certains instincts fonctionnant sans but pratique, mais parce que le sentiment de la liberté est en lui-même une des joies les plus profondes de l'existence.

Ici se fait une double convergence, une double divergence de la pensée de M. Groos avec la mienne, telle que je l'ai indiquée dans plusieurs de mes livres de critique d'art, et telle que je l'ai définie plus nettement dans plusieurs études spéciales [1], convergence et divergence

1. *Vernon Lee et C. Anstruther-Thomson* Beauty and Ugliness, *Contemporary Review*, oct.-nov. 1897; Art and Usefulness, même publication, 1901; Tolstoi on Art, *Quarkes Review*, 1901.

qu'il m'importe de faire comprendre au lecteur, parce qu'il me semble que la convergence des idées de M. Groos avec les miennes répond à une convergence en voie de se produire chez tous les esthéticiens; tandis que la divergence indique probablement deux façons d'étudier ces questions, qui se développeront et se corrigeront mutuellement jusqu'au moment où l'une succombera devant l'autre.

Convergence et divergence double, ai-je dit, et qu'il importe de diviser soigneusement en leurs deux moitiés respectives. La première convergence se trouve dans la distinction entre *la perception pratique* et la perception qui seule peut servir de base au phénomène de l'art; distinction déjà signalée par Schopenhauer, lorsqu'il déclara que l'art appartenait au monde non pas comme volonté, mais au monde comme représentation, c'est-à-dire que la jouissance artistique est un fait d'ordre contemplatif.

« Dans la vie ordinaire, dit M. Groos (*Einleitung in die Æsthetik*, p. 443) « avec ses instincts qui se pressent et se bousculent, l'*apparence des choses* (der Schein) n'est jamais qu'un moyen pour arriver de l'impression sensorielle à l'intelligence et à la volonté.... On ne détache pas l'apparence des choses pour se délecter ainsi d'images intérieures; on se sert de cette apparence dans le but de reconnaître les choses, parce que c'est là la seule façon d'apprendre à agir par rapport à ces choses, en les évitant quand elles peuvent nous nuire, ou en les exploitant le plus promptement possible quand elles semblent désirables.

Dominé comme on l'est par la multitude des intérêts réels, on n'a pas le temps de s'arrêter avec amour dans la contemplation de l'apparence, dès qu'on s'en est rendu compte. Les choses se passent bien autrement lorsque l'homme permet aux forces de l'imagination (Einbildung) de se jouer librement en lui.... Quel changement se produit alors en lui! Aucune image ne saurait mieux le rendre que celle-ci : l'état d'âme d'un jour de travail est remplacé par celui d'un jour férié (Die Werktagsstimmung verschwindet und es wird Feiertag). La crainte et l'espérance, l'amour et la haine, les passions et les soucis s'évanouissent; et à leur place s'élève la pure jouissance de l'apparence des choses (der reine Genuss des Scheines). Ce n'est pas un simple hasard qui a toujours fait identifier la béatitude céleste avec la *contemplation* de Dieu et de sa magnificence; car il n'est pas d'exercice de la conscience humaine qui mette plus à l'arrière-plan tout intérêt égoïste autant que la pure contemplation (das Schauen).

« La différence entre l'*apparence* en général et l'*apparence* esthétique est en effet une différence intensive : la première sert, la seconde gouverne; l'une est fugitive; l'autre nous retient captifs. Toutes les fois que la seule apparence des choses occupe longuement le point culminant de la conscience, il se produit en nous le phénomène esthétique (Sobald die Ablösung des Scheines dauernd den Gipfel des Bewusstseins einnimmt, verhalte ich mich æsthetisch). »

Quelques années après M. Groos, mais sans en connaître les travaux, je m'étais exprimé d'une façon toute semblable quoique moins éloquente. (Beauty and Ugliness, *Contemporary Review*, n° 382, p. 556.) « We have already remarked on the tendency to substitute a mere act of recognition, of only one or two peculiarities, for the real perception of the objects and movements which concern us in daily life, a tendency referable to the mere layiness of the human mind and its refusal to do more *than necessary*. The greater part of men's lives is thus too busy to be, in any sense, aesthetic, the more particulary because, as we shall have further opportunities noting, the condition of pursuit, of running to a goal, of hurry of any kind is absolutely incompatible on account of its bodily addjustments... with the full perception of form. »

Voilà une convergence d'autant plus importante qu'elle procède de deux manières bien différentes d'approcher la question de l'art, le point de départ de M. Groos se trouvant dans les recherches psychologiques et anthropologiques, tandis que celui de mon collaborateur et moi se trouve au contraire dans la simple critique d'art.

Mais voici que surgit entre nous un désaccord complet. Cette nature contemplative de la perception artistique, cette importance de l'apparence comme telle, à part absolument les indications pratiques qu'elle doit fournir, tout cela suffit, aux yeux de M. Groos, pour faire passer le phénomène artistique (appelé par lui phénomène *esthétique*) dans la catégorie des phénomènes du jeu. Ma position se trouve être absolument opposée. L'examen historique et pratique des manifestations artistiques me les montre, neuf fois au moins sur dix, étroitement rattachées aux activités ayant un but pratique, que ce but soit la communication d'un fait ou d'un besoin, l'indication d'un état ou d'une caste, la conservation d'un souvenir, le service d'une divinité ou un des innombrables besoins matériels de la vie; sans compter que l'art est un des principaux moyens de satisfaire ce besoin, d'affirmer notre personnalité, de nous entendre avec notre voisin, et de nous dépenser en construction matérielle ou logique. Et je serais prêt à formuler ma pensée dans les termes les plus incompatibles avec la thèse de M. Groos, et de déclarer que l'art n'est absolument pas un jeu; mais que dans le jeu, ni plus ni moins que dans ses manifestations pratiques, l'activité humaine revêt souvent la forme particulière — esthétique ou autre — que nous rattachons à l'idee d'art.

Pourquoi cette divergence si frappante après une convergence aussi parfaite? Pour l'expliquer, il faut constater un autre désaccord entre M. Groos et moi. Si nous demandons à M. Groos en quoi consiste l'essence véritable de la jouissance artistique, à part l'agrément des sensations apportées par les sens spécialisés, il nous répondra que c'est dans le sentiment d'être délivré de la vie pratique avec ses buts et ses enchaînements. L'état d'âme suscité par l'art, est, selon M. Groos, un état d'âme de jour férié : *Feiertagsstimmung*. J'accepte bien volontiers cette belle définition. Mais selon moi cet état d'âme dépend non du

fait purement négatif du jour férié, mais du fait très positif des occupations agréables auxquelles on s'adonne ce jour-là. On n'a pas le sentiment d'être libre quand on s'ennuie; on n'aime pas le jour férié quand il ne représente que le chômage sans soulagement ni plaisir; on ne souffre pas de la poursuite d'un but pratique, lorsque la poursuite de ce but est conciliable avec une activité qu'on aime. Bref la valeur donnée par M. Groos et d'autres philosophes à un sentiment de liberté me semble dépendre d'une conception, d'une expérience douloureuse du travail compliqué d'obligation. Il est certain que les conditions industrielles et intellectuelles de notre temps donnent aison aux enseignements des économistes qui rattachent, bien plus que les théologiens d'autrefois, une idée de souffrance, d'épuisement, je dirais presque de malédiction, à toute occupation pratique. Il me semble au contraire que l'examen de l'art de toutes les époques qui n'étaient pas, comme la nôtre, en voie de transition rapide et chaotique, démontre au contraire (et je renvoie pour cela le lecteur aux beaux livres de M. Ernest Grosse et de M. Irjö Hirn)[1] que l'art a toujours pris son origine dans des faits d'utilité pratique, et qu'il n'a jamais été véritablement vivace que là où il se proposait un but soit utilitaire, soit intellectuel, soit social, autre que celui de nous procurer des sentiments de liberté, des état d'âme de *Feiertag*, ou même de ces jouissances esthétiques, dramatiques ou autres qui différencient l'art de la simple activité utile.

Mais alors, demandera peut-être le lecteur, vous semblez disposé à nier l'existence de ce phénomène artistique que vous vous unissiez à M. Groos pour définir et analyser d'une même manière? Nullement. Voici comment s'explique notre divergence. Je reconnais avec M. Groos (et j'applaudis la façon magistrale dont il a mis cela en relief) que le phénomène artistique, et à plus forte raison le phénomène esthétique, comporte un état des facultés tout à fait opposé à leur état dans la poursuite rapide d'un but, dans la perception par points de repère, dans l'adaptation de nos activités à un environnement qu'il s'agit soit d'exploiter soit de contrecarrer. Dans cet état, qui caractérise la vie pratique parce qu'il n'existe plus dans la vie contemplative, l'attention se porte de jalon en jalon avec autant d'économie que de rapidité : elle court à un but, elle ne s'arrête pas : nous apercevons sans voir, nous comprenons sans écouter, nous sentons tout juste aussi peu qu'il le faut pour agir. Mais l'existence pratique ne se borne pas à cela, ou pour mieux dire elle ne consiste en cela qu'à titre d'exception. Le moment arrive où l'attention, au lieu de courir, se fixe; au lieu de se dépenser en sauts et en bonds, se dépense au contraire en concentration. La nécessité même du procédé pratique demande qu'on reste devant les mêmes phénomènes, entouré du même milieu, qu'on subisse l'influence non seulement entière mais réitérée des choses. Et dans

1. Pour le compte rendu de ce dernier ouvrage voir le numéro de la *Revue philosophique*, mai 1901.

cette familiarité avec les choses que demande tout travail fructueux, on ne s'aperçoit pas exclusivement de leurs indications ultérieures, on en ressent toute la présence; et l'attention une fois fixée dans sa plénitude, l'*apparence*, ce *Schein* négligé au profit du sens, s'impose de nouveau; l'activité pratique se double de contemplation; ce divorce mensonger de la volonté et de la représentation fait place au monde dans sa totalité puissante. On ressent le comment de l'expérience autant que le pourquoi; et l'on souffre et jouit, on se déplaît et se complait, on essaie d'abréger ceci, de perpétuer cela, on remanie l'*apparence* par cela même que la nécessité pratique oblige de la subir. Bref on fait œuvre d'art parce que l'on fait œuvre d'attention. C'est dans l'attention et sa sélection telle que nous la fournit la mémoire, qu'il faut chercher selon moi l'explication non seulement de l'indifférence de la perception par points de repère, mais de l'extrême susceptibilité de la perception réitérée, persistante et rythmique. Alors qu'il s'agissait d'une exploitation rapide du phénomène extérieur, l'indifférence esthétique était évidente; dès que l'application longue et complète de l'attention met en jeu notre propre organisation, force nous est de nous régler en vue de cette organisation : de même qu'une course de quelques minutes peut se faire dans une charrette étroite, cahotante et assourdissante, mais que nos nerfs exigent pour un long voyage de bons ressorts, des sièges moelleux et des roues revêtues de caoutchouc ou glissant sur des rails, ainsi l'attention momentanée et partielle accepte tout avec indifférence, tandis que l'attention permanente et totale rejette tout ce qui est rebutant, douloureux, illogique, antipathique et laid, et appelle au contraire tout ce qui flatte nos sens, notre intelligence, nos sentiments, et cette chose mystérieuse à laquelle M. Groos a donné ce nom d'Imitation Intérieure.

Nous voici enfin devant la troisième proposition à extraire des travaux de M. Groos, et devant la partie la plus originale, la plus féconde, je dirais la plus révolutionnaire de son apport à l'esthétique.

Le noyau de la jouissance esthétique, écrivait-il déjà dans son *Einleitung*, pour répéter ses propres paroles dans son ouvrage plus récent : *Le noyau de la jouissance esthétique, c'est un jeu de l'imitation intérieure* (ich habe das Centrum des æsthetischen Geniessens als ein Spiel der inneren Nachahmung bezeichnet).

Qu'est-ce maintenant que cette « Imitation Intérieure ». Je renvoie à la brochure *Einfühlung und Association* du Dr Paul Stern le lecteur désireux de connaître la généalogie de cette idée, ainsi que les développements qu'elle a reçus en Allemagne [1]. D'une autre part, et afin

1. Je dis en Allemagne, parce que M. Stern ne semble pas avoir connu les recherches faites à ce sujet par C. Austruther-Thomson et moi, sans aucune connaissance des recherches ou des idées allemandes contemporaines; recherches imprimées dès 1897 (*Contemporary Review*, nº 382-383), dans notre petit travail « Beauty and Ugliness » dont la *Revue philosophique* s'est occupée à

de préparer l'esprit du lecteur français et anglais à cette idée aussi difficile à saisir dans son essence véritable que saugrenue dans son aspect superficiel, je citerai, comme le fait M. Groos, un passage désormais célèbre du deuxième volume du *Mikrokosmos* de Lotze.

« Aucune forme, » écrivait ce grand psychologue, « aucune forme n'est si rebelle à notre imagination que cette dernière ne trouve moyen de nous transporter en elle pour participer à sa vie (mitlebend zu versetzen). Et cette possibilité de pénétrer dans les sentiments vitaux ne se borne pas aux êtres dont l'espèce et l'existence se rapprochent de la nôtre, à l'oiseau par exemple qui chante en s'envolant joyeusement; nous participons de même à l'existence étroite d'un mollusque, nous réalisons en rêvant les jouissances monotones du jeu de ses valves qui s'ouvrent et se referment. Nous ne nous projetons pas seulement dans les formes de l'arbre, identifiant notre vie avec celle de ses branches sveltes qui se gonflent et se tendent, ressentant en notre âme la joie de ses rameaux qui se penchent et se relèvent délicatement dans l'air. Non. Nous étendons tout aussi bien aux choses inanimées ces sentiments qui leur prêtent une signification; nous transformons par ces sentiments les masses inertes d'un bâtiment en autant de membres d'un corps vivant, un corps qui a des tensions intérieures que nous transportons en nous-mêmes.

Voilà le phénomène de l'*Einfühlung*, admirable expression dont nous ne pouvons donner qu'une traduction aussi faible que maladroite en nous servant des mots de « attribution, projection de nos sentiments dans le non-moi ». Où se passe cette *Einfühlung* ? Où résident ces *tensions* grâce auxquelles nous projetons notre vie dans d'inertes masses, ou du moins dans des corps étrangers? La question ne s'était pas encore posée du temps de Lotze. Elle se pose aujourd'hui, et elle est susceptible des deux réponses. M. Theodor Lipps, dont le grand ouvrage *Raumæsthetik* est à mon avis incomparablement l'apport le plus important à l'esthétique rationnelle, M. Lipps a répondu très emphatiquement, et non sans une légère teinte d'humeur envers ses adversaires : « dans l'âme ». M. Groos, beaucoup plus tolérant, a répondu, avec quelques réserves : « dans le corps. Les rares personnes qui ont parcouru mon essai *Beauty and Ugliness* savent que je me range, et sans réserve aucune, du côté de M. Groos, ce qui m'a valu, à mon collaborateur et à moi, une critique aussi utile que peu indulgente de la part de M. Lipps. Mais au point où nous nous trouvons cette discussion me semble oiseuse. Ce que M. Lipps qualifie d'*âme*, et qui n'est que le territoire, si étrangement gouverné par l'émotion et la synthèse intellectuelle de la mémoire, ne se peuple après tout que d'impressions ressenties dans l'origine par le corps; tandis que le corps — ou l'ensemble de phénomènes que nous connais-

deux reprises, et auquel M. Lipps a bien voulu consacrer quelques pages de critiques peut-être un peu acerbes, mais certainement très utiles, dans le 23[e] vol. de la *Zeitschrift für Psych. des Sinnesorgane*.

sons comme tel — ne se construit dans notre conscience (et nul ne le sait mieux que M. Groos) qu'à l'aide de ces faits remémorés ou ravivés qui sont censés appartenir à « l'âme ». Toujours est-il que si nous attribuons des qualités de vie, de mouvement, et même de sentiment aux choses, c'est, du plein accord de M. Lipps et de M. Groos, parce que nous avons expérience de vie, de mouvement et d'émotion en nous-mêmes, soit que cette expérience existe à l'état d'abréviation mémoriale, ainsi que le veut M. Lipps, soit qu'elle se fasse jour en de véritables états du corps, comme le voudrait M. Groos. Je souhaite qu'on s'occupe sérieusement de cette différence, qu'on étudie, ainsi que mon collaborateur et moi avons essayé de le faire, la part véritable que jouent les sensations motrices actuelles dans le phénomène discuté, mais je passe outre pour m'occuper de la question sous un point de vue plus universel et d'où les idées de M. Groos seront plus intelligibles. Ce principe qu'il s'agit de bien définir et qui apporte pour la première fois de la lumière dans les ténèbres de l'esthétique est celui que j'ai indiqué par la citation de Lotze, et que j'ai essayé de résumer plus haut : C'est grâce à quelque chose qui se passe (soit comme « image mnémonique » dans notre « âme », soit comme « sensation » dans notre « corps ») que nous attribuons au *non-moi* des qualités et des états que nous ne connaissons que pour les avoir ressentis en nous-mêmes. C'est cette attribution de vie, de mouvement, de sentiment là où nous ne pouvons connaître directement que des faits visibles, que M. Lipps, ses devanciers et ses élèves désignent du nom d'*Einfühlung* et que M. Groos, lui, appelle au contraire « Innere Nachahmung ». Question de mots ? Nullement. Tout en me trouvant du côté de M. Groos par rapport à la présence d'états musculaires effectifs et essentiels au phénomène, je voudrais démontrer l'inconvénient de substituer ce terme de « Innere Nachahmung » à celui de « Einfühlung », et cela d'autant plus que les critiques de M. Lipps et une réflexion plus longue m'ont fait regretter de m'être jamais servi de mots (*mimer*, *imiter une forme*) pouvant servir à appuyer une conception peu claire et même fertile en equivoque. Car il me semble qu'il ne s'agit pas d'*imitation* ; ou du moins que l'imitation joue un rôle tout opposé à celui que lui attribue l'expression « jeu de l'imitation intérieure ». Au lieu d'*imiter* les caractères de l'objet que nous contemplons, c'est nous qui faisons subir à cet objet en quelque sorte une imitation, une contre-façon de ce qui se passe, ou s'est passé, en nous ; et c'est parce que nous nous sommes transportés en lui avec nos expériences soit mécanico-musculaires, soit émotives, que nous ressentons en nous-mêmes, soit les qualités dynamiques attribuées aux formes dans l'espace (mouvement de ligne, équilibre de parties, poussées, résistances, etc.), soit les états émotifs (joie, colère, etc.) attribués aux êtres vivants. Si, par exemple, la vue de la colonne « *qui se dresse* » de M. Lipps nous oblige à nous dresser nous-mêmes ; ou si la vue de « *l'homme en colère* » nous oblige à ressentir nous aussi un mouve-

ment de colère, cette action *sympathique* de notre part, quelque imitative qu'elle semble au premier abord, n'est due qu'à ce que nous avons interprété en faits dynamiques ou émotifs de notre moi certaines apparences visibles offertes à nos yeux. S'il entre en jeu un instinct spécial d'*imitation*, cet instinct ne peut expliquer le phénomène d'*attribution de notre sentiment*, Einfühlung, puisqu'il n'est arrivé en scène qu'après coup. Ai-je compris l'idée de M. Lipps lorsqu'il insiste sur le mot *Einfühlung*? ai-je rendu justice à la pensée de M. Groos, lorsque je le vois substituant de temps en temps un terme qui s'approche d'*Einfühlung* « miterleben » de ce mot de *Nachahmung*?

Quelle est cependant l'importance de cette divergence d'opinion? Elle réside, pour moi, en ce que le mot de *Nachahmung* et la pensée qui s'en dégage, malgré toutes les explications qu'on lui fera subir, permettent à M. Groos d'adhérer à certaines autres notions sur le phénomène esthétique et artistique, notions que j'ai essayé de définir et de battre en brèche dans l'examen que je viens de tenter des deux autres points principaux de sa philosophie de l'art. C'est grâce à la *Nachahmung* que M. Groos refuse une place séparée et importante à l'instinct esthétique, confondu par lui avec tous les autres instincts qui collaborent dans l'art; c'est encore grâce à la *Nachahmung* aussi que M. Groos fait de l'art une façon de jeu, et sépare complètement l'art des activités pratiques de la vie.

Comparons, pour le comprendre, les conséquences à tirer de l'acception non pas de la *Nachahmung* de M. Groos, mais de l'*Einfühlung* du professeur Lipps.

Selon M. Lipps, si j'ai eu le bonheur de le bien comprendre, nous attribuons à certaines formes visibles des qualités « dynamiques » des mouvements, des oppositions et des conciliations de forces, des agencements d'accentuation et de rythme, dont nous avons conscience, à part absolument la vue de ces formes, en nous-mêmes. Ces faits dynamiques existent, selon M. Lipps, enmagasinés dans la partie obscure de notre conscience, la même qui préside aux adaptations, souvent très compliquées, de muscles et d'équilibre, qui, une fois apprises par le pianiste, le peintre, le bicycliste, le gymnaste par exemple, deviennent ce que nous appelons *automatiques*. Et ces faits se sont accumulés et enchevêtrés probablement dans le cours de notre première enfance, et par suite des expériences musculaires qui donnent à l'enfant non seulement la possibilité d'exécuter des mouvements volontaires, mais qui lui apprennent en même temps les rapports des différentes parties de son corps entre elles, et les rapports de son corps tout entier avec le milieu ambiant. Jusqu'ici il y a, je pense, accord complet entre M. Groos et M. Lipps, quoique M. Groos insiste, comme je le fais aussi, sur la présence réelle de tensions musculaires et de conditions d'équilibre au moins pendant la perception vive, chaude et pour ainsi

dire réalisée, des objets soumis à notre regard ; tandis que M. Lipps, très incrédule au sujet des sensations motrices, se limite strictement à une « connaissance » pour ainsi dire platonique des conditions dynamiques. Mais voici où commence la divergence vraiment importante entre la théorie de Lipps et celle de Groos. M. Lipps déclare que la vue de certains arrangements linéaires et spatiaux suscite (par le phénomène de l'*Einfühlung*) des agencements dynamiques en nous qui peuvent être de nature très différente et même opposée : lorsque, pour nous rendre compte des arrangements linéaires et spatiaux d'un objet, l'acte visuel s'accompagne de faits dynamiques qui augmentent notre bien-être (moral selon Lipps, physique selon moi), nous attribuons à l'objet ainsi reconnu et ainsi investi de propriétés dynamiques qui lui sont en réalité étrangères, une qualité spéciale : cet objet est *beau*. Lorsque le phénomène de l'*Einfühlung* qui accompagne l'acte purement oculaire est de nature opposée, et telle qu'elle produit plus ou moins de malaise (toujours « moral » selon Lipps), nous prêtons à cet objet la qualité supposée inhérente en lui d'être *laid*. La beauté et la laideur, dans toutes leurs variations individuelles et avec tous les degrés qui se trouvent entre elles, sont par conséquent des qualités beaucoup plus complexes que l'*agréable* et le *désagréable* des sens spéciaux, et dépendent d'états d'*âme* ou d'organisme très vastes, très subtils et d'un rayonnement très grand. Que M. Lipps traite de sornettes l'hypothèse du retentissement de ces phénomènes sur les fonctions respiratoires et d'équilibre, hypothèse par laquelle mon collaborateur et moi avions essayé de rattacher le phénomène de l'*Einfühlung* esthétique aux grands phénomènes organiques ; il n'en reste pas moins certain que nous nous rencontrons pour affirmer que 1° l'*Einfühlung esthétique* attribue aux objets *vus* des conditions dynamiques n'existant qu'en nous-mêmes ; 2° que cette *Einfühlung* consiste dans la reconstruction spatiale des objets dont le regard prend possession en un ensemble simultané, successif, simple ou très complexe de mouvements explorateurs ; enfin 3° que ce phénomène dynamique de l'*Einfühlung* en tant que suscitant en nous-mêmes des états de bien-être ou de malaise, des accroissements ou diminutions de force, peut s'accompagner soit de plaisir soit de déplaisir à tous les degrés imaginables ; et que, par conséquent, l'acte de l'*Einfühlung* nous fait rejeter ce que nous appelons laid, et accepter ce que nous appelons beau, et constitue ainsi un principe de sélection dans tout ce que nous voyons.

Voilà précisément le phénomène pour lequel je réclame le nom spécial d'*esthétique*, au lieu d'étendre cette désignation à l'ensemble des phénomènes de tous genres qu'il régit plus ou moins sévèrement, ensemble auquel je donne le nom de *phénomène de l'art*.

Du point de vue de l'*Einfühlung*, M. Groos a parfaitement raison de dire qu'il entre dans l'art beaucoup de facteurs d'intérêt, bien différents du désir du *beau* : désirs d'excitation comme telle, d'expression,

de construction, de sympathie humaine, de clarté logique, enfin tous les *instincts* primordiaux qu'il nous a montrés se développant au profit de la race dans les activités apparemment inutiles du *jeu*. Mais ce qu'il est impossible d'accorder à M. Groos, dès qu'on a accepté le point de vue de l'*esthetische Einfühlung*, c'est le peu d'importance qu'il donne à la beauté comme telle. Ce mépris de la *beauté* comme qualité spéciale et souvent dominatrice dans le phénomène de l'art, ne s'exprime pas seulement dans des mots qui pourraient passer pour de simples boutades : « que la seule beauté finit par ennuyer... que la beauté prise isolément est ennuyeuse ». Il se montre, d'une façon plus convaincante, dans une confusion fréquente entre ce qui est bien rendu et ce qui est beau, une confusion toujours latente entre la belle *structure anatomique* du modèle et la belle *forme* de l'œuvre d'art. Enfin, il explique la tendance constante de M. Groos d'abandonner la question de la forme plastique (ou musicale) pour s'occuper de ce que l'on appelle le *contenu*, la chose symbolisée par cette forme, avec ses associations humaines, dramatiques, poétiques, bref, son côté littéraire. C'est ce dédain du beau (dédain qui empêchera peut-être toujours M. Groos, malgré sa finesse extraordinaire, d'être un *esthéticien* pur dans le sens de Lipps, et (pour la musique) de Gurney et de Hanslick, tandis qu'il serait, à mon avis, extraordinairement doué pour l'étude du phénomène si mystérieusement compliqué de la poésie et du théâtre. C'est ce dédain de la beauté qui produit surtout un singulier *lapsus* chez ce psychologue si soigneux. M. Groos ne semble pas avoir compris, à part quelques expressions sur « le désagréable pour les sens » que l'attribution de nos états dynamiques à ce que nous voyons, a un côté négatif peut-être plus important encore que le côté positif : ainsi qu'on pourrait s'attendre, l'*Einfühlung* se manifeste non seulement par la recherche du *beau*, mais en premier lieu et avec plus de force encore, par le refus du *laid*. L'*Einfühlung* est essentiellement un principe de sélection. Et c'est parce que l'*Einfühlung* se manifeste là où l'attention se porte dans toute son ampleur, que les objets qui tombent constamment sous l'œil, mobilier, maisons, outils, étoffes, armes, instruments, vêtements, ont toujours pris, hormis dans des moments d'affolement industriel et de division morbide du travail, un cachet d'harmonie, de beauté. C'est à cause de l'*Einfühlung* qu'il est pénible à l'homme de vivre entouré d'objets laids, quoique serviables, puisque *Einfühlung* lui inflige un malaise, un déplaisir, une déperdition de forces en présence de certaines formes. C'est l'*Einfühlung* qui fait que l'utilité se couronne de beauté, et que l'activité pratique se double d'une contemplation désintéressée.

En même temps, c'est l'*Einfühlung* (quand on en a bien saisi l'importance) qui défend d'accepter la thèse faisant de l'art *un jeu*.

Voilà, je crois, pourquoi M. Groos a dû se tenir à sa propre expression, si peu exacte analytiquement, si peu en accord avec l'observation, d'*Innere Nachahmung*. Attribuant une valeur de plaisir (plus ou moins

explicable par la théorie du sentiment de liberté, lui-même assez équivoque) au seul fait du *jeu*, il a supposé que l'*imitation intérieure*, forme nécessaire de l'Imitation en général, acquérait un caractère *esthétique*, un cachet de joie, dès qu'elle s'exerçait en se jouant; car en parlant des jeux non artistiques et dans lesquels il n'entre que des activités d'autre nature, jeu de combat, d'amour maternel, de construction, d'*expérimentation* mécanique ou logique, M. Groos avait donné une valeur positive au fait de jouer; oubliant qu'il avait lui-même démontré, à bien des reprises, que le jeu s'arrête toujours devant les circonstances désagréables, ou qu'il enraye les émotions pénibles par d'autres émotions concomitantes, en sorte que ce n'est plus l'activité du jeu « Spieltrieb » qui nous procure du plaisir, mais le besoin du plaisir, surtout le refus du *déplaisir* qui soumet le jeu à certaines restrictions bienfaisantes.

Il en est de même des vues de M. Groos sur l'*imitation intérieure* avec ou sans retentissement physique, dont notre auteur fait le noyau du phénomène esthétique. Il me semble que si nous trouvons de l'agrément à l'exercice de la faculté imitative, qu'elle se limite ou non à la phase *intérieure*, cet agrément n'est que celui que nous donne toute activité : activité expressive, constructive, activité de lutte, de « Ursachesein », ou activité de « comprendre » et « d'expliquer », lorsque la dépense de notre vitalité répond à un certain surplus de force et se maintient dans les limites de ce que j'appellerais volontiers *notre budget organique*. M. Groos, au contraire, attribue à son « imitation intérieure » une vertu plus ou moins spéciale. « Nous ressentons, écrit-il (*Einleitung*, p. 198) un plaisir substantiel à sortir de nous-mêmes et à entrer en rapport de sympathie (einzufühlen) avec le non-moi. » Il oublie que de même que la sympathie purement humaine nous fait souffrir tout autant qu'elle nous fait jouir, la sympathie esthétique, l'entrée en rapport réel et effectif avec les formes que nous voyons, nous donne tout aussi souvent le chagrin et le malaise résultant de la laideur, que le bonheur, l'expansion vitale dues à la beauté. M. Groos dit très nettement que l'agrément *sensuel* de la beauté, en attirant notre attention sur tel objet, nous procure ainsi la satisfaction supérieure et très spéciale de nous livrer à l'acte de l'imitation intérieure. Les idées de Lipps, auxquelles je donne en ceci ma pleine adhésion, nous obligent au contraire à supposer que c'est cette activité de l'*imitation intérieure*, ou pour s'exprimer plus logiquement, de l'*Einfühlung*, de l'entrée en rapport sympathique, qui nous met dans la position de ressentir soit le bonheur que procure la forme belle, soit le déplaisir qu'inflige la forme laide. En d'autres termes, tandis que les idées qui m'unissent à l'école de Lipps me font reconnaître dans le phénomène esthétique un régulateur de toutes les impressions vives que peut nous donner l'acte d'attention visuelle, et reconnaître que ce qu'on appelle la qualité *artistique* n'est qu'un perfectionnement spécial que le sens esthétique, le

désir du beau, l'horreur du laid apporte aux choses de la vie réelle; M. Groos, au contraire, veut que l'art soit un jeu, et que l'avantage que nous en retirons soit exactement celui d'être délivrés de la réalité, de nous-mêmes et de la vie.

Me suis-je trompé sur les idées de mon éminent confrère et maître en esthétique? Dans ces questions si délicates, si nouvelles, si obscures et si perplexes, il est malheureusement très possible que nous voyions tout à la lumière, souvent fumeuse, de nos propres théories; et je ne saurais répondre de l'exactitude d'un compte rendu qui est devenu, par la nécessité même de l'exposition, un peu une polémique.

J'espère néanmoins avoir indiqué au lecteur français, et aux psychologues pour lesquels l'esthétique n'a été jusqu'ici qu'un terrain aussi négligé que stérile, l'énorme importance des discussions contenues dans l'œuvre de M. Groos. L'hypothèse de l'*Einfühlung* même sous sa forme la moins convaincante d'*imitation intérieure*, et faisant abstraction du problème d'un retentissement organique et de véritables conditions motrices, l'hypothèse selon laquelle la forme artistique est créée de nouveau et vit de la vie du spectateur, est très certainement destinée à renouveler l'esthétique et à la faire entrer dans le giron de la psychologie moderne.

J'ai dit qu'elle est destinée à le faire. Car je ne pense pas que la chose soit faite. Le moment est encore bien loin où nous pourrons recevoir même de la part d'un penseur aussi puissant et d'un observateur aussi remarquable que M. Groos, une *esthétique*, ne fût-ce qu'une introduction à l'esthétique, vraiment digne de ce nom. Les problèmes de la production et de la jouissance artistique se relient, d'abord, à d'autres problèmes que la psychologie générale est très loin de pouvoir résoudre. L'esthétique se trouve être surtout une science de l'agréable et du désagréable, du plaisir et de la douleur; et nous ne savons encore rien, ou presque rien, de ce qu'est le plaisir et la douleur. On ne peut encore que deviner bien vaguement l'importance capitale pour l'esthétique d'une étude plus approfondie du problème si mystérieux de la mémoire : on pressent, par les hypothèses de M. Lipps sur l'attribution des qualités dynamiques aux rapports spatiaux et linéaires, que le phénomène de l'*Einfühlung* est un phénomène de la mémoire, que nous la considérions soit comme production *d'images*, soit comme reproduction de véritables états physiques. Et l'on trouverait aisément d'autres problèmes par lesquels l'esthétique comme telle sera obligée d'attendre patiemment le développement des autres branches de la science de l'âme.

Mais il nous faut encore autre chose. Il faut que les problèmes spéciaux de l'esthétique soient soumis à une étude dont nous ne voyons aujourd'hui que les premières indications. Il faudra que l'esthétique commence à s'appuyer non seulement sur le raisonnement, sur la définition, mais sur l'analyse, l'observation des faits.

Ce mot fera sourire beaucoup de savants. On connaît les objections formulées contre tout genre d'introspection; et l'application de ces objections est trop claire dans le cas d'un phénomène de sentiment aussi primesautier, aussi naïf et aussi envahissant que l'est le sentiment esthétique. L'observation, soit, mais comment l'appliquer à un pareil sujet?

Cette difficulté dépend, selon moi, de la notion très fausse que nous nous faisons de l'esthétique; ou, pour mieux dire, du manque absolu d'une éducation préliminaire à son égard. On oublie que la philosophie de l'art doit étudier non seulement l'artiste et le spectateur, mais surtout l'œuvre d'art elle-même. Car c'est dans l'œuvre d'art que s'est inscrite, depuis d'immémorables siècles, la constitution mystérieuse de nos besoins et de nos désirs esthétiques. Ce que la faculté artistique demande, c'est bien ce qu'elle obtient la plupart du temps. Ce qu'elle consacre, c'est ce qui est commun à toutes les époques, à toutes les écoles, je dirais presque à tous les arts. C'est ce quelque chose qui survit à tous les intérêts intellectuels et pratiqués, à toutes les demandes d'excitation et de formules nouvelles, à tous les programmes posés par l'utilitarisme, la croyance, la sentimentalité ou le caprice d'une époque. De siècle en siècle, quelquefois d'année en année, le sujet à exprimer varie et se transforme; le procédé aussi, la recherche scientifique ou technique. Tout cela n'a, le plus souvent, pour la postérité qu'un intérêt absolument historique : c'est le coté caduque de l'art. Ce qui reste, au milieu de ce renouvellement continuel, c'est la qualité de la forme. C'est grâce à la forme que les grands maîtres, les grandes époques, se maintiennent toujours vivants et triomphants dans notre sentiment. Et c'est par conséquent dans l'étude de la variabilité et de l'immuabilité de la forme visible ou musicale, qu'il faudra chercher le secret des rapports intérieurs — qu'on les appelle rapports de l'âme ou rapports du corps — qui déterminent le refus du *laid*, la recherche du beau, et qui constituent, par conséquent, le noyau essentiel de notre vie esthétique.

VERNON LEE.

Florence. Avril 1902.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

J. M. Baldwin. — Dictionary of philosophy and psychology, t. I, 1 vol. in-4° carré, xxiv-644 pp. (5 dollars, Macmillan et Cie, New York, 1901). — L'ouvrage entier formera trois volumes du même format : Le premier va de *A* à *Laws*; le second finira le dictionnaire proprement dit; le troisième contiendra une bibliographie générale.

L'*Editor* de cette remarquable entreprise philosophique, professeur à Princeton University (New Jersey, U. S.), est déjà bien connu en France par ses travaux psychologiques. L'œuvre dont il donne aujourd'hui la première partie a été faite sous sa direction par cinquante collaborateurs, et soumise au contrôle d'un comité international de dix-sept membres, anglais, français, allemands et italiens [1]. Chaque article comprend la synonymie dans ces quatre langues et bien qu'il y ait parfois, rarement d'ailleurs, quelques réserves à faire sur les équivalences indiquées, cette innovation est incontestablement un très grand progrès scientifique. Elle nous achemine à une plus parfaite assimilation du langage philosophique international, et l'on ne peut guère douter qu'elle ne s'impose dorénavant à quiconque entreprendra un travail du même genre.

L'ouvrage présente un double but; théorique et pédagogique. Je les examinerai séparément, en commençant par le second.

Ce que l'auteur entend sous ce nom est l'encyclopédie condensée, le *text-book* philosophique et psychologique disposé par ordre alphabétique. Il se propose de renseigner l'étudiant avec exactitude sur le sens des mots en usage; de lui donner, sous chaque article, une courte notice bibliographique des ouvrages les plus essentiels, évitant au lecteur novice de se perdre dans les listes complètes d'ouvrages qui rempliront le troisième volume; de lui fournir des notions sur toutes les données scientifiques adjacentes à la psychologie et à la philosophie, notamment sur la physiologie du système nerveux; enfin de lui indiquer en quelques lignes la biographie des auteurs philosophiques les plus notables [2]. Cette biographie se complète par des articles où

1. Pour la langue française, MM. Yves Delage, Pierre Janet, Marillier et M. Flournoy, de Genève. Il est à remarquer que le comité de langue allemande ne comprend aucun philosophe de l'Allemagne proprement dite.

2. Le choix de ces noms est assez discutable. A côté de Charles Bonnet, de

sont indiqués les traits essentiels de leur méthode ou de leur système, tantôt sous la forme ordinaire d'une analyse, tantôt (ce qui est original et commode) sous la forme d'un tableau des expressions qu'ils ont employées : *Hegel's, Kant's terminology*. Les auteurs nous ayant prévenus dans leur préface qu'ils ne faisaient point une œuvre historique, il serait peut être injuste de leur reprocher les lacunes de ces notices. On ne peut cependant qu'être étonné de ce que les idées directrices de la philosophie de Descartes ne soient pas exposées, alors qu'un article est consacré à la méthode de Bacon, et que le mot *Cartésianisme* soit identifié avec la philosophie des seuls successeurs de Descartes, avec l'Occasionalisme et l'Harmonie préétablie. J'ai également regretté de ne pas trouver *jointe* à la biographie de chaque auteur, la liste de ses œuvres et leurs dates de publication. Cette disposition eût été plus logique, semble-t-il, que celle qui rejette ces indications aux index du troisième volume.

L'esprit général de cette encyclopédie est un large positivisme, activement préoccupé des questions religieuses. On y reconnaît à la philosophie un double but : systématiser les résultats des sciences et en critiquer les principes [1]. Aussi les articles purement scientifiques sont-ils d'une grande richesse, et supérieurs en documentation à tout ce qu'on peut trouver dans les publications analogues. L'article *Brain*, de MM. L. et J. Herrick, contient un véritable précis d'embryologie, d'anatomie et de physiologie cérébrales ; onze figures, deux planches hors texte, un glossaire de l'anatomie du cerveau formant douze colonnes de petits caractères. Le tout sans préjudice des articles tels que *Commissure, Fibres d'Association, Dégénérescence* (des cellules nerveuses), etc. La même abondance de documents solides se retrouve dans les articles concernant les organes des sens : par exemple *Hearing* (l'ouïe) : dix pages et huit figures. La craniométrie, la pathologie mentale, la biologie générale y reçoivent une place que je serais même tenté de trouver excessive. *Fécondation* peut être accepté ; mais les articles *fertilité, glande, nain, gestation* (pour ne citer que ceux-là), me paraissent dépasser les limites utiles d'un dictionnaire de philosophie et de psychologie. Car il est bien vrai que rien n'est étranger à la philosophie, au sens large du mot ; mais si l'on partait de ce principe, on serait forcé d'adopter les mêmes dimensions que Diderot et d'Alembert. — Il ne faut pas oublier d'ailleurs, pour juger ce partage proportionnel, que l'ouvrage s'étend d'un autre côté à tous les termes importants du droit, de l'économie politique et de l'histoire des religions, cette dernière aussi développée qu'on peut s'y attendre dans un ouvrage américain. Vous y trouverez une

Robert Boyle, de Buffon, il est singulier de ne pas voir figurer Claude Bernard, et même Boscowich. Ampère n'est cité que comme unité électrique : il aurait lieu de réclamer. Il est singulier que dans un ouvrage de philosophie essentiellement scientifique, des savants philosophes de cette notoriété soient omis.

1. Préface, p. IX.

colonne sur le *Célibat des prêtres*, une autre sur le *Chiliasme*, une page sur la *Démonologie*, des notices sur les Carmélites, les Dominicains, les Franciscains, les *Edwardeans* : — et d'autre part, un article sur le *domicile légal*, d'autres sur *entrepreneur, industriel, capital, capital fixe, capital circulant, échange*, etc. La prépondérance donnée à la physiologie, dans un pareil ensemble, n'est pas sans impliquer une certaine conception psychologique et philosophique préconçue. Elle ne va pas non plus sans quelque inégalité pour les autres sciences : *atome* et *atomisme* nous renvoient aux articles sur la philosophie antisocratique, sur la monadologie, sur la matière. Nous les verrons au second volume, mais ce n'est peut-être pas suffisant pour une conception qui se rattache aux catégories les plus fondamentales de la raison. L'article *Entropie* fait défaut, bien que ce concept de physique soit étroitement lié à l'une des questions les plus vivantes de philosophie générale. Point d'article non plus sur la *dégradation de l'énergie*. Je trouve seulement à l'article *Energy* le paragraphe suivant : « La règle ordinaire de la nature (*the usual rule of nature*) est que l'énergie de position se change sans cesse en énergie cinétique, celle-ci en chaleur, et la chaleur en énergie radiante qui se propage indéfiniment à travers l'éther. La provision d'énergie potentielle, au début (*in the beginning*), était constituée par la diffusion dans l'espace, à l'état de nébuleuse, des matériaux formant maintenant les étoiles et les planètes ; et cette provision se convertit en énergie spécialisée par le processus de condensation que la gravitation produit dans l'univers. » Il est visible que nous sommes loin d'avoir ici le nécessaire. Et cette lacune est encore accusée par l'absence d'un article sur la *Dissolution*. Non seulement ce concept, — défini par M. H. Spencer et dont la portée philosophique est plus grande qu'il ne l'a senti lui-même — ne figure pas à son rang alphabétique ; mais il n'en est même pas fait mention à l'article corrélatif *Évolution*.

Celui-ci est d'ailleurs lui-même bien singulièrement conçu ; il est divisé en deux sections : évolution biologique, évolution mentale, et chacune de ces questions est traitée d'une manière assez complète[1] ; mais on laisse complètement de côté l'idée de l'évolution en général, et celle de l'évolution cosmique, considérée comme la loi la plus générale des phénomènes physiques : Intégration, sélection, définition du *progrès* par le passage de l'homogène à l'hétérogène, etc.) — On dirait que pour les auteurs, la grande synthèse philosophique tentée par M. H. Spencer autour de ce mot est nulle et non avenue. J'accorderai volontiers à M. Baldwin que cette construction est ruineuse en bien des points, parfois même plus verbale que réelle ; mais ce n'est pas une raison pour supprimer sans procès un sens du mot aussi connu

1. Cependant l'évolution biologique est seulement définie « la production continue de la vie suivant la *théorie de la descendance* ; c'est le contraire du créationnisme. » Il me semble qu'il y a une différence sensible, dans le langage philosophique, entre les deux idées ainsi réunies.

et dont l'influence a été si considérable sur les écrivains contemporains.

Ce n'est pas d'ailleurs le seul point ou la philosophie proprement dite soit un peu sacrifiée à ses alentours. Je ne conteste aucunement l'affirmation de l'auteur, qui donne dans la préface une sorte de graphique des matières traitées, dans lequel les ordonnées représentent approximativement le nombre de lignes attribuées à chaque sujet et où l'on voit au maximum de la courbe la philosophie et la psychologie, mais dans le détail des questions, il est peut-être inégal de consacrer la même place au réflexe rotulien (*Knee-jerk*) et à la définition de la connaissance (*Knowledge*), qui occupent les deux pages en vis-à-vis. Au reste, et malgré ce *desideratum*, il serait absurde de reprocher à un écrivain de ne pas avoir conçu son œuvre d'une manière différente; et sans doute, si j'en comprends bien l'esprit, les auteurs répondraient qu'au point de vue de l'utilité, il vaut mieux fournir à l'étudiant des faits précis et difficiles à trouver ailleurs, que d'insister sur ce qu'il apprendra et discutera nécessairement dans les ouvrages généraux de philosophie, et avec ses professeurs.

Ceci nous amène au second aspect du livre et à son côté proprement scientifique. A cet égard, il présente une qualité éminente et rare dans les ouvrages philosphiques : il est objectif. On peut regretter que dans l'article sur les *Idées innées* le nom de Leibniz soit omis entre celui de Locke et celui de Kant; mais on ne saurait rien reprendre à l'impartialité avec laquelle est exposée en soixante lignes cette séculaire controverse; l'article *Devoir* n'est ni d'un empiriste, ni d'un kantiste; les éléments aristotéliciens, stoïques, chrétiens du concept sont exposés en quelques mots; et les deux conceptions contemporaines du devoir sont présentées de façon telle qu'on ne peut savoir à laquelle l'auteur adhérerait en son propre nom. Les articles de Psychologie, tels que l'*idée* de cause, ou le moi (*Ego* et *non ego*) donnent souvent une note plus personnelle; l'opinion de l'auteur y est pourtant exposée toujours en tant qu'opinion, avec une réserve scientifique à côté de laquelle les enthousiasmes et les anathèmes de notre vieux *Dictionnaire des sciences philosophiques* forment un contraste bien instructif[1]. Et sans doute la différence des nationalités y est bien pour quelque chose. Mais ce qui se marque dans cette opposition est surtout la différence des temps. Une méthode nouvelle y est mise en acte pour la première fois, et qui annonce peut-être une des révolutions de la philosophie. Contrairement à la thèse éminemment artistique de Descartes qui veut que la philosophie soit l'œuvre individuelle d'un esprit, contrairement à la tradition qui divise les philosophes en écoles et en partis, on y pose en principe que la vérité est fille de la société, et se

1. Les exceptions sont rares. J'en trouve une assez curieuse dans un article de M. Wenley sur l'*émanation* qu'il déclare « absolument insoutenable » parce qu'elle enveloppe « un pluralisme fondé sur un monisme abstrait ». C'est bien peu probant.

réalise par la collaboration. Tous les articles ont été d'abord préparés par plusieurs mains, puis rédigés par un auteur, revus par M. Baldwin, envoyés en épreuves pour vérification et critique à tous ceux des rédacteurs qui avaient une compétence sur le sujet. Ils ont enfin passé entre les mains des comités étrangers pour la revision et la détermination des équivalents allemands, français et italiens. Les articles ne portent en général qu'une signature, mais beaucoup conservent au contraire la trace, soit des discussions préables et des retouches, soit de l'approbation immédiate par plusieurs auteurs. Des signes typographiques appropriés tiennent systématiquement le lecteur au courant de ce « joint authorship ». C'est ainsi qu'un grand nombre d'articles ont été écrits par M. Stout, d'Oxford, et modifiés avec l'assentiment de l'auteur par M. Baldwin; et réciproquement. Il arrive aussi que tous les deux se réunissent, par exemple, pour présenter en commun des propositions sur l'emploi et la spécialisation des mots : tel est le cas dans *émotion*, *affection*, *cause*, *activité*, *conation*, *croyance*, qui est un exposé très personnel, malgré l'évidente préoccupation de ne pas laisser ignorer les théories existantes. Cette dernière étude est encore complétée d'ailleurs par celles qui concernent la *foi religieuse* et le *fidéisme* (*faith philosophy*) et auxquelles trois auteurs ont apporté leur contribution.

L'article sur l'*hérédité* est un exemple frappant de cette forme de travail. La définition générale a été établie en collaboration par MM. Lloyd Morgan (de Bristol) et V. M. Baldwin. La première partie de l'article est de M. Lloyd Morgan; une note complémentaire y est ajoutée par M. Goodrich (d'Oxford); et l'article entier, contenant des théories et des affirmations de fait sur la question, est garanti par cinq signatures, qui comprennent outre les précédentes, celles de MM. Poulton (d'Oxford), William James, et G. F. Stout.

On sent l'intérêt et la nouveauté de cette méthode. Malgré les quelques passages inévitables où se laisse voir une préférence individuelle, le but de l'œuvre n'est pas d'exposer une doctrine, mais de contribuer à affermir la pensée contemporaine par un travail de définition, de constatation, de psychologie. L'*Editor* n'a voulu ni proposer de nouveaux termes et de nouvelles significations, ni trancher de son autorité privée entre les divers sens autorisés par l'usage : les deux entreprises lui paraissent également condamnées à ne pas réussir. Il a seulement voulu comprendre quelle est la valeur réelle des mots, la préciser par des formules nettes, se rendre compte des raisons qui en justifient les variétés, ou reconnaître au besoin l'absence de cette justification [1]. De là une critique, mais qui n'a rien d'arbitraire : certains usages des mots sont tout individuels; d'autres reposent sur une méprise; il y a dans l'usage des accidents et des illogismes qu'il suffit de signaler pour en faire reconnaître le caractère. La simple constatation des faits, en ce cas, peut donc prendre une valeur normative.

1. Préface, p. VII.

Ceci nous montre quel rôle légitime peut jouer l'autorité dans cette matière[1]. Non pas l'autorité de quelques tyrans scientifiques, mais celle du corps philosophique tout entier. A mesure que les communications intellectuelles vont croissant il s'établit de plus en plus un usage général et bien défini. Par rapport aux individus, cet usage tend donc à s'imposer comme une loi que tous constituent, mais qui n'en a pas moins une autorité impersonnelle à l'égard de chacun. Il exerce par sa seule existence, suivant le mot de M. Durkheim, une contrainte sociale. Une fédération académique n'aurait qu'à constater cet usage pour lui donner toute sa force. Les auteurs de ce dictionnaire font remarquer que s'ils ne sont pas un institut, ils forment du moins un comité international, et qu'ils peuvent remplir une fonction analogue. Leur tâche a d'ailleurs été préparée par les commissions instituées déjà en Allemagne et aux États-Unis pour la fixation du vocabulaire psychologique. Ils avouent volontiers que certains écrivains, — et quelques-uns du premier rang — refusent par principe de se conformer aux décisions des comités ; ils ne s'attendent donc pas à emporter immédiatement l'assentiment universel ; mais dans la mesure où ils auront été les interprètes fidèles de cette volonté sociale, si bien caractérisée par M. Tönnies dans ses articles du *Mind*, ils ont la ferme confiance que leurs conclusions doivent finir nécessairement par l'emporter sur les dissidences individuelles. — L'ambition est à la fois grande et modeste. J'ai déjà trop souvent exposé les raisons qui la justifient pour revenir ici sur la valeur scientifique et morale de la collaboration philosophique[2] ; et peut-être d'ailleurs serait-il déplacé de transformer une analyse en une thèse. S'il se trouve encore quelques cartésiens irréductibles, persuadés que chaque esprit tire de sa propre essence tout le nécessaire pour atteindre la vérité, le progrès continu de la solidarité intellectuelle finira par leur montrer expérimentalement ce qu'a d'illusoire leur individualisme. Mais je n'ai pas voulu terminer ce compte-rendu sans dire de quel intérêt m'a semblé cette entreprise pour tous ceux qui philosophent « *non ad contentionem, aut ut alios despiciant, aut ad commodum, aut ad famam, aut hujus modi inferiora, sed ad meritum et usus vitae* ». Si j'ai indiqué plus haut quelles critiques de détail on pouvait adresser à l'ouvrage, je désirerais surtout qu'elles ne fissent pas perdre de vue la valeur de la méthode qu'il représente et de l'esprit qui l'a dirigé.

ANDRÉ LALANDE.

1. Préface, pp. VII-VIII.

2. Cf. notamment : *Sur la critique et la fixation du langage philosophique* (Bibliothèque du Congrès de philosophie, I, 257), où l'on trouvera quelques indications bibliographiques sur le mouvement terminologiste de ces dernières années.

V. Bernies. — Spiritualité et immortalité. 1 vol. in-8; 493 p., Paris, B. Bloud, 1901.

« Nous assistons à la plus effroyable expérience de nihilisme qui ait jamais été tentée. Il y a des siècles que le libre examen a commencé son œuvre. Jamais il ne l'avait poursuivie aussi activement et avec autant de succès... C'est une ivresse monstrueuse! C'est un entraînement délirant dont les foules ne se défendent plus. Aussi que de ruines déjà! Religion, âme, Dieu, propriété, famille, société, justice, moralité, les assises les plus augustes des choses ont été sapées, et dans combien de consciences ces réalités sacrées ne s'effritent-elles pas, ne tombent-elles pas en poussière ? » Je cite ce passage de la préface du livre de M. Bernies pour donner une idée générale des opinions de l'auteur qui s'est appliqué, pour sa part, à défendre la spiritualité et l'immortalité de l'âme, et l'immortalité par la spiritualité. « Les manifestations de notre activité intellectuelle et volontaire sont spirituelles; donc la source de ces opérations est également spirituelle; ce sont là des phénomènes, donc ils supposent une substance. D'où réalité d'une substance spirituelle, de soi indestructible, et nécessairement immortelle. »

Cette doctrine est bien connue, et M. Bernies n'a pas visé à l'originalité dans le choix d'un système. Il examine et critique avec soin les arguments qui en ont détaché bien des esprits, discutant aussi bien que les objections des positivistes, celles des catholiques qui n'ont pas cru devoir accepter de tout point la théorie traditionnelle. Son ouvrage comprend dix chapitres où sont successivement étudiés d'abord les concepts et les phénomènes volontaires, puis l'âme comme principe réel de vie psychologique, puis la spiritualité de l'âme démontrée par les phénomènes intellectuels et par les phénomènes volontaires, puis les objections contre la spiritualité, puis la substantialité du moi, enfin l'immortalité de l'âme ou moi spirituel, démontrée d'abord par la preuve subjective et ontologique, et ensuite par la preuve objective ou téléologique.

Il faudrait trop d'espace pour discuter les propositions et les discussions de M. Bernies. D'ailleurs son ouvrage, si estimable qu'il soit, ne se recommande pas par une impérieuse originalité, et un examen détaillé entraînerait par conséquent beaucoup de répétitions sur bien des points. Sur la nature du concept, sur le rôle de l'abstraction, sur la volonté, sur la substance, etc., on pourrait reprendre encore de vieilles discussions. Je me bornerai simplement à dire que le livre de M. Bernies est clair, assez agréable à lire, et bien composé dans l'ensemble.

Je signalerai une tentative de réhabilitation de l'argument qui fonde la réalité du libre arbitre sur le témoignage de notre conscience et qui était bien abandonné, même par des philosophes partisans du libre arbitre.

Fr. P.

II. — Théorie de la connaissance.

D Melchior **Palágyi.** - DER STREIT DER PSYCHOLOGISTEN UND FORMALISTEN IN DER MODERNEN LOGIK, Leipzig, Engelmann, in-8 de 93 p.

Le but de l'auteur est de montrer l'indépendance de la logique, malgré sa liaison intime avec les autres sciences, en particulier la psychologie. Il s'oppose d'abord au formalisme logique en montrant brièvement la distinction entre la mathématique, théorie des variétés multiples abstraite, exprimant le fondement théorique de cette théorie, des variétés multiples concrète qu'est la science de la nature, et la logique qui, science de l'activité connaissante à la recherche de la vérité, est le fondement tout ensemble des sciences de la nature et de la mathématique. Mais son effort essentiel est de déterminer les relations véritables de la psychologie et de la logique, par une critique du récent ouvrage de Husserl dont nous avons rendu compte dans cette *Revue* même (n° d'avril 1901). Le point de départ de Husserl, la distinction du contenu du jugement d'avec l'acte de juger, et par suite d'une logique pure d'avec la logique humaine, repose sur la *théorie fondamentale de la vérité* de B. Bolzano; c'est donc celle-ci qu'il faut d'abord examiner. Il y a des propositions en soi (chez H., *contenu du jugement* ou *unités idéales*), simples énonciations d'une existence ou d'une non-existence, indépendantes du fait d'être ou non pensées ou exprimées. Ces propositions en soi n'ont nullement la réalité métaphysique que KANT attribue aux choses en soi (chez H., les vérités ne sont pas des faits); seuls les jugements réels, les propositions pensées ou énoncées ont une réalité, dans l'esprit qui les pense. Ces propositions en soi se divisent en faussetés en soi et vérités en soi (chez H., *possibilités idéales*, dont l'ensemble constitue le *royaume intemporel des idées*). L'erreur fondamentale de Bolzano et de Husserl est de confondre une séparation purement abstraite entre le contenu et l'acte du jugement avec une séparation réellement possible, que BOLZANO n'affirme pas expressément, mais qu'implique son refus à la proposition en soi de la réalité que possède la proposition pensée, thèse qui a sans doute pour but de rendre sans importance la présence ou l'absence de ce rien, la proposition en soi, dans l'acte de penser. Mais dire que des vérités en soi peuvent être pensées revient à cette contradiction qu'elles pourront à la fois avoir et n'avoir pas de réalité. En vain essaie-t-on de masquer la tentative suprahumaine qu'on a faite de « faire grimper la pensée au-dessus de la pensée » pour atteindre une vérité objective; à supposer qu'il soit possible de concevoir la vérité soustraite à la souillure d'être pensée (*die jungfräuliche Wahrheit in ihrem Nichtgedachtsein*), comme on a précisément créé ce concept de vérités en soi pour les démontrer accessibles à nous autres *gewöhnlichen Menschenkindenn*, force sera bien de réintégrer dans la pensée

ces vérités non pensées. La contradiction de Bolzano s'explique par le but qu'il se proposait.

La thèse de Husserl en elle-même soulève les mêmes critiques que la théorie fondamentale qu'il a empruntée à Bolzano. La distinction radicale, essentielle, qu'il établit entre les faits et les vérités, et par suite entre les lois réelles, connues inductivement, et qui n'ont qu'une vraisemblance pratique, et les lois idéales, valables *a priori*, fondées et justifiées par l'évidence apodictique, amène la destruction non seulement de la logique psychologiste, mais de toute logique. Tout d'abord ces vérités en soi, exclues de toute conscience dans l'intention de les rendre objectives, ne peuvent avoir de rapports entre elles, puisqu'il n'y a de rapports que pour une conscience; le royaume des possibilités idéales devient un pur chaos, une « anarchie en soi ». Mais, même admise la possibité de ces lois idéales, Husserl ne diffère du psychologisme qu'il combat qu'en ce qu'il confond sans s'en douter les lois idéales et les lois réelles qu'il lui reproche de confondre. D'une part en effet il transforme les lois idéales en lois réelles, en en faisant des *motifs de pensée* qui déterminent le cours de notre activité pensante; de l'autre, il est obligé de transformer en lois idéales les lois réelles comme le principe de causalité, sous peine de tomber dans le relativisme et le scepticisme qu'il combat. Il devra admettre, soit une vérité en soi unique, mais qui prend des formes différentes selon la voie par laquelle nous l'atteignons, soit une vérité en soi multiple qui, n'étant plus une, n'est plus vérité. Husserl prétend combattre le relativisme par la distinction de Leibniz et de Hume entre vérités de raisonnement et vérités de fait, alors que cette distinction, comme l'a montré Sigwart, est le plus ferme soutien du relativisme, en posant d'un côté des vérités sans réalité, de l'autre des réalités sans vérité. Les vérités de fait contiennent des vérités de raisonnement, et c'en serait fait des vérités de raisonnement s'il n'y avait des faits dans lesquels elles se vérifient. La véritable distinction à établir dans toute proposition est, non celle du contenu et de l'acte du jugement, mais celle du fait qui passe, et de sa vérité qui, même après qu'il est passé, subsiste éternellement. Husserl tire lui-même, sans s'en rendre compte, toutes les conséquences relativistes de sa doctrine, en admettant comme possible que, par l'ordonnance de la nature, tous les êtres soient exclus de la connaissance de la vérité, et c'est une bien minime consolation qu'il nous offre en déclarant que les vérités en soi n'en seraient pas altérées; intangibles, mais intactes.

L'objectivité de la vérité ne doit donc pas être cherchée dans son exclusion de toute conscience, et par suite la logique ne peut être isolée de la psychologie; reste à en déterminer le rapport. Ce chapitre me paraît le moins satisfaisant de l'ouvrage; malgré des répétitions, l'auteur ne semble pas être arrivé à exprimer nettement sa pensée. Tandis que les autres sciences utilisent l'activité connaissante, la logique en étudie la nature. Bien que, comme la psychologie, la logique

« applique une activité psychique à une activité psychique », la logique n'est pas simplement, comme le croit St. Mill, un chapitre de la psychologie, la psychologie de la connaissance par opposition à celle du sentiment et de la volonté. L'idéal de la psychologie semble être d'établir une équation entre un état organique et un état psychique concomitants, de manière à pouvoir déterminer l'un des deux au moyen de l'autre supposé connu; la logique tâche à développer la puissance de l'activité connaissante par une réflexion sur elle-même, tandis que la psychologie souhaite que la réflexion sur un état psychique le modifie le moins possible, et déplore que cette altération soit inévitable pour certains états (les émotions par exemple). Toutes les autres sciences cherchent à réaliser un détail spécifique de connaissance; la logique leur est utile à toutes (y compris la psychologie) parce qu'elle se propose de déterminer les lois de la connaissance pour lui permettre d'atteindre l'idéal commun de la connaissance, qui est l'unification de la connaissance, puisqu'une vérité fragmentaire n'est pas une vérité (Descartes l'avait dit avant l'phues). Il y a une fonction psychique générale ou abstraite, la connaissance (*Wissen*, *Erkennen*), dont le caractère est à la fois d'être dans le rapport le plus étroit avec tous les autres processus psychiques, et de pouvoir réfléchir sur soi-même; c'est elle qu'étudie la logique, tandis que la psychologie étudie les fonctions psychiques spéciales ou concrètes (sensation, sentiment, volonté), incapables de se connaître mutuellement ou de réfléchir sur elles-mêmes. Il n'y a d'ailleurs pas hiatus entre les fonctions psychiques concrètes et la fonction psychique abstraite, et par suite entre la psychologie et la logique. Chaque fonction psychique concrète est un cas particulier, une modification d'une fonction psychique générale, la conscience; et de même qu'il y a des fonctions psychiques réflexives et non réflexives, il y a une conscience réfléchie et non réfléchie. Ma vision d'une couleur comprend tout ensemble une connaissance ou conscience immédiate ou irréfléchie de la couleur, et une conscience de ma vision ou une conscience de ma conscience de la couleur ou enfin une conscience réfléchie; ces deux consciences sont distinctes, puisque l'enfant nouveau-né ne possède que la première. La logique réfléchit sur la conscience réfléchie, l'activité de l'entendement (*Verstand*), et travaille, en en découvrant les lois, à développer notre activité connaissante; la psychologie emploie la réflexion développée par la logique à l'étude de la conscience irréfléchie : par suite la psychologie, comme toute science, dépend de la logique. La logique à son tour dépend de la psychologie, car notre conscience réfléchie est toujours pénétrée d'une conscience irréfléchie qu'on ne peut négliger en étudiant l'autre. Il y a lieu à une psychologie de la connaissance à côté de la logique; le tort du psychologisme est de les confondre.

Le mérite de cet ouvrage n'est pas uniquement dans la thèse que l'auteur soutient avec habileté et force, surtout dans la partie critique; il faut signaler aussi des indications intéressantes et fécondes, par

exemple une protestation contre l'emploi en psychologie de métaphores d'ordre spatial, source inépuisable d'erreurs (pp. 74-79), et cette idée que « le devoir le plus urgent de la logique moderne est de chercher à dégager dans le langage le logique du grammatical » (p. 93). L'introduction surtout me semble contenir des vues très justes sur l'histoire de la philosophie. L'activité philosophique semble de nos jours se détourner de la psychologie expérimentale pour les questions de logique et de théorie de la connaissance. La logique, dans sa tendance à devenir une discipline conductrice dans tout le domaine de la philosophie, s'oppose au psychologisme, mais verse dans l'excès opposé quand, avec le formalisme, elle prend pour devise : « A bas la psychologie ». Alors qu'au temps de l'apogée du matérialisme, on abandonnait le vaisseau coulant de la philosophie pour se sauver au port des sciences positives, aujourd'hui au contraire chacune de celles-ci tâche à rejoindre la philosophie. Mais il y a là un danger : chaque science particulière — et aussi la vie pratique — cherche à mettre sur la philosophie son empreinte particulière, à l'absorber, comme si, alors que toutes les sciences pourraient trouver leur foyer dans la philosophie, celle-ci était comme une étrangère dans sa propre maison. Ce qui est vrai de la philosophie en général l'est du cas particulier de la logique; les tendances psychologiste et formaliste doivent s'expliquer par l'influence des sciences particulières, la biologie pour le psychologisme, la mathématique pour le formalisme. Le psychologisme est le « dernier cri » du sensualisme moderne, car le biologiste partisan du parallélisme psychophysique et de la conscience épiphénomène est conduit nécessairement à réduire la logique à la psychologie, à faire dépendre de la constitution biologique d'un être ce que nous nommons vérité, et à croire à autant de logiques qu'il y a d'êtres individuels, conception relativiste et sceptique. Pour un mathématicien, au contraire, une vérité est vraie dans tous les mondes possibles, avant qu'on l'ait démontrée et même qu'on ait conçu l'idée de l'objet auquel elle s'applique. Par suite, il sera l'ennemi du relativisme et du psychologisme; Husserl précisément, psychologiste converti au formalisme par ses réflexions sur la pensée mathématique, en est une preuve vivante.

Je ne saurais trop louer cette préoccupation de rattacher les doctrines philosophiques au caractère de leurs auteurs. En somme, il serait injuste de mesurer la valeur de ce petit livre à son volume; j'ai été trop souvent tenté d'énoncer le même jugement, en sens inverse, à propos de gros ouvrages philosophiques allemands, pour trouver cette remarque oiseuse.

G.-H. LUQUET.

III. — Psychologie.

Dr M. Campeano, Essai de psychologie militaire, individuelle et collective. 1 vol. in-18 de 214 pages, Paris, Georges Fauchon et lib. A. Maloine, 1902.

Cet essai de psychologie militaire est précédé de deux préfaces, l'une psychologique, par M. Th. Ribot, l'autre plutôt militaire, par M. le général Canonge.

M. Ribot le rattache au mouvement contemporain qui amène les psychologues à l'étude de la psychologie sociale, et spécialement de la psychologie des foules. « Dans cette direction s'ouvre un immense champ de recherches qui, dès maintenant, parait réductible à deux groupes principaux : la psychologie des agrégats humains stables et homogènes et celle des agrégats instables et hétérogènes : cette dichotomie supposant elle-même des subdivisions nombreuses. » C'est au premier groupe que se rapporte l'étude de M. Campeano.

M. le général Canonge signale plusieurs ouvrages spéciaux qui ont précédé sur quelques points l'étude de M. Campeano, et rappelle que la pratique a souvent devancé la théorie. A la fin de sa lettre, il aborde des questions actuelles et finit en acceptant « la possibilité reconnue nécessaire d'atténuer certaines prescriptions au tarif des peines ». Mais il s'oppose à la suppression des tribunaux militaires en temps de paix et déclare « indispensable que le soldat soit jugé par ses pairs, dont la bienveillance ne fait jamais défaut ». Cela est vite décidé, mais ne l'est peut-être pas définitivement.

L'étude de M. Campeano rentre dans ce qu'on pourrait appeler les psychologies professionnelles, et qui me semble se rattacher à la psychologie collective, sans s'y confondre absolument. Une profession — et cela est surtout vrai de certaines professions — implique certaines manières d'être et elle tend à les développer et à en développer corrélativement d'autres; elle est plutôt gênée aussi par certains traits caractéristiques de l'esprit et elle tend à les enrayer ou à les supprimer. Ces qualités sont très diverses, car le type professionnel peut se former, et se forme en réalité de bien des façons différentes. Il est plusieurs types réels et bien plus de types virtuels et possibles de magistrats, d'officiers ou de savants. Dans chaque type un certain équilibre concret, en harmonie plus ou moins complète avec la fonction à remplir, est réalisé d'une manière spéciale. Et sans doute aussi certaines qualités sont plus généralement requises que d'autres, et se retrouvent peut-être dans tous les types ou tout au moins dans la plupart.

Il serait très intéressant d'avoir ainsi la psychologie de divers types professionnels, je veux dire des types mentaux correspondant à diverses professions, exigés par elles ou produits par elles, et aussi des types différents que suppose ou que produit l'exercice d'une seule profession dans des circonstances différentes, soit de milieu psychologique ou social,

soit de nature première psychologique. On pourrait voir ainsi les types professionnels se modifier dans le temps et dans l'espace, en conservant peut-être un fond commun qu'il faudrait spécifier. Des recherches dirigées en ce sens soulèveraient mille problèmes intéressants.

Au reste, on commencera vraisemblablement par des ébauches bien insuffisantes, ce que nous possédons déjà n'est généralement pas très satisfaisant. Le livre de M. Campeano, quoiqu'il ne soit point sans intérêt, qu'il soit clair, généralement judicieux, assez agréable à lire, bien composé, clairement et logiquement comme le dit M. Ribot, quoiqu'il contienne des faits et des remarques intéressantes, reste encore assez loin de ce que l'on peut désirer, un peu trop simple, ne serrant pas la réalité d'assez près. Il m'a paru souvent un peu convenu. Je crois l'auteur impartial, mais il ne se méfie peut-être pas assez des préjugés et des idées toutes faites. Son livre est d'ailleurs trop court, les développements manquent d'ampleur, les analyses ne sont pas assez fouillées, les synthèses sont un peu maigres. Tel quel, il faut encore savoir gré à l'auteur de l'avoir écrit. Il appelle l'attention sur un sujet intéressant et en donne une ébauche, encore bien loin de la perfection, mais qui n'est pas sans une valeur réelle, valeur que ne surfait pas, d'ailleurs, la modestie de l'auteur.

Dans son introduction, M. Campeano met en relief la valeur de l'esprit des troupes, de l'élément moral : « l'élément décisif dans le combat, dit-il, est le moral des troupes ». L'importance de cette puissance morale est reconnue par tous les stratégistes, mais « tous les chefs militaires ne sont pas pénétrés de sa nécessité », « si chacun était convaincu de l'importance de cette puissance, la tendance actuelle vers l'école psychologique, dans les sciences de la guerre, s'accentuerait et donnerait peut-être une solution à bien des questions pendantes, comme *l'attention de la troupe au combat*, *la discipline*, etc. » M. Campeano poursuit donc un but en partie pratique. Peut-être son introduction pose-t-elle ainsi la question autrement que ne la poserait l'œuvre d'un pur psychologue. Peut-être aussi cette manière de la poser ne va-t-elle pas sans quelque confusion ; cependant la pratique est toujours, au point de vue de l'humanité en général, un des buts de la science, et s'il ne faut pas que le savant s'y attache trop, il peut être bien aussi qu'il s'en rende compte.

L'étude de M. Campeano va toujours, selon son plan, du général au particulier. Elle comprend quatre parties, la première est consacrée à un exposé très bref de la psychologie générale, la seconde traite des collectivités, des caractères de la foule et de ses rapports avec ses meneurs. La troisième traite de l'armée comme collectivité spéciale ayant ses caractères distinctifs, enfin la quatrième nous donne la psychologie des troupes par armes et l'auteur y parle successivement de l'infanterie, de la cavalerie et de l'artillerie. L'ouvrage se termine par quelques pages sur des questions complémentaires, les services de santé, les commissions techniques et la justice militaire.

La troisième et la quatrième parties, spécialement consacrées à la psychologie militaire, sont les plus intéressantes pour le psychologue, qui n'aura pas grand'chose à prendre dans les deux premières. La troisième partie comprend trois chapitres, consacrés l'un au militaire inviduel, le second à l'armée considérée comme collectivité, le troisième aux chefs militaires. Parmi les questions étudiées se trouve celle des qualités principales nécessaires au militaire. Ces qualités sont, d'après M. Campeano, le courage, l'obéissance et le dévouement. L'auteur les examine un peu superficiellement l'une après l'autre. Je note une observation intéressante à propos de la disposition au meurtre qui s'éveille dans le combat (et même parfois en dehors du combat). On peut tout de même, dit M. Campeano, « être bon guerrier et posséder en même temps un cœur tendre. L'habitude peut en effet endurcir en nous un seul sentiment et laisser intacts tous les autres. Ainsi je connais un officier supérieur très sévère envers les officiers et les soldats, et d'une faiblesse extrême dans son intérieur. L'homme inflexible en fait de règlement et de service à la caserne, peut être chez lui dépourvu de toute énergie ». Il y aurait à tirer des faits de ce genre des considérations sur les rapports du caractère professionnel et du caractère naturel, sur les différents plans de l'esprit, sur le rôle de l'emboîtage d'un individu dans un système social.

Je signale encore au passage quelques idées sur le conflit des devoirs. Pour l'auteur, « le culte du militaire est *la patrie*; la défense de la patrie est sa carrière, et toute sa morale doit tourner autour de ce mot... La morale chez lui ne peut partir ni du moi, ni de l'universalité, *la sûreté de la patrie* : voilà où doit à la fois commencer et finir toute sa philosophie en cette question ». Cela est net, seulement les objections sont inévitables. D'abord la question de savoir où est vraiment la « sûreté » de la patrie et ce qu'il faut entendre par là est pleine de difficultés. De plus, en admettant que le devoir professionnel du militaire commence et finit à la patrie, il resterait à savoir si, en cas de conflit, le devoir du militaire doit l'emporter sur tous les autres, s'il est « militaire » avant d'être « homme » et si le premier de ces caractères doit se subordonner tous les autres. C'est toute la question, mais elle n'est pas résolue, en somme, par M. Campeano.

Le chapitre suivant est consacré à la collectivité armée, dont l'auteur examine les caractère spéciaux. Pour ses cadres, l'armée est une caste, c'est-à-dire qu'elle présente le degré d'organisation le plus élevé dont un agrégat est susceptible. La troupe, au contraire, est plus rapprochée des conditions d'une foule que de celles d'une caste et elle peut en acquérir souvent tous les caractères. Mais les armées modernes organisées, en perdant le caractère de grande impulsivité et la mobilite des autres foules, gagnent deux qualités nouvelles : la *durabilité* et la *résistance*. M. Campeano examine ensuite l'armée à différentes époques, dans l'antiquité, au moyen âge et dans les temps modernes, puis il parle de l'influence, sur les qualités morales des armées, de la

nationalité, de l'éducation, des relations de voisinage, du prestige et de la religiosité, du mode de recrutement. Il croit qu'on a beaucoup exagéré l'influence de la nationalité. Toute cette partie du livre est intéressante, mais un peu brève.

Le dernier chapitre du livre III traite des chefs militaires, de leurs qualités, de l'influence réciproque entre le commandant et les troupes, de la camaraderie entre chefs. Cette camaraderie « cimente la liaison nécessaire des troupes et assure leur cohésion. Elle est aussi nécessaire entre les chefs qu'entre les soldats » et son absence peut mener à des résultats désastreux. Cela est vrai, sans doute, mais il aurait été intéressant de voir la contre-partie de ces avantages et les défauts de l'esprit de corps. M. Campeano a considéré le type militaire en soi. Il y aurait beaucoup à dire aussi sur son rôle dans l'ensemble social, ses rapports avec les autres rouages de la machine. Une affaire récente aurait pu lui montrer les singuliers résultats que donne un sentiment trop étroit et mal éclairé de la solidarité et de la camaraderie. On pourrait généraliser au reste cette étude et montrer ce que deviennent, vus, pour ainsi dire, du dehors, les qualités d'un type professionnel et tous les sentiments qui sont dus à la vie de la collectivité.

Dans la quatrième partie l'auteur étudie la psychologie des troupes par armes. La tactique y déborde peut-être un peu sur la psychologie. Il faut y signaler spécialement la psychologie du cavalier.

On trouvera aussi des considérations intéressantes dans les études complémentaires qui terminent le livre. A propos des services de santé, M. Campeano dit qu'en examinant de près « les données de la statistique, nous trouvons le nombre des morts dans les corps de santé plus grand, proportionnellement à l'effectif total de toutes les autres armes. Les médecins, les infirmiers ne peuvent qu'envier le sort de leurs camarades, qui meurent dans un moment, frappés d'une balle, d'une mort glorieuse, et n'attendent pas de cruelles et longues souffrances pour succomber obscurément, aux maladies infectieuses. Pourtant le nombre de ceux qui succombent sous les coups de l'ennemi est assez grand ; citons, par exemple, les médecins de l'armée italienne qui, dans la guerre avec l'Abyssinie, furent tués presque tous. » A signaler aussi l'étude sur les conseils de guerre et la justice militaire. M. Campaneo rappelle l'affaire Krosigh qui s'est récemment discutée en Allemagne et conclut que le moyen le plus sûr de garder l'armée contre les commentaires malveillants. « serait peut-être la suppression en temps de paix de cette partie si vulnérable de son corps, la justice ». En revanche, M. Campeano ajoute : « Quant à la sévérité des lois du Code militaire, qu'on a souvent accusée, et qui forme dans ce temps l'objet de vives discussions dans plusieurs pays, nous n'y voyons pas d'inconvénient. Ceux qui le trouvent trop sévère oublient qu'il s'agit de réprimer les fautes commises dans des collectivités... » Je ne sais si la raison est parfaitement suffisante. Sur ce point M. le général Canonge se montrait, on l'a vu, plus favorable à une réforme. FR. PAULHAN.

IV. — Sociologie.

Theodor Lindner. — GESCHICHTSPHILOSOPHIE. *Einleitung zu einer Weltgeschichte seit der Völkerwanderung.* Stuttgart, Cotta, 1901, in-8° de VI-206 p.

Ce travail, dont une partie avait déjà paru en 1900 dans la *Vierteljahrsschrift für wissensch. Phil.* (t. XXIV), est l'indication des idées directrices d'une histoire universelle dont il forme le premier volume. Le but de l'auteur est de ramener l'évolution humaine, qu'il étudie à partir de l'invasion des barbares, à des principes simples, applicables à tous les pays et à tous les temps, et capables de résoudre le problème essentiel de l'histoire, la production d'événements toujours différents par des causes identiques. On voit déjà, de même que par le mot d'*Entwickelung* par lequel l'auteur caractérise l'histoire, que sa conception historique se rattache à la doctrine de l'évolution, de même que, sans parler de l'appel qu'il fait à la lutte pour la vie, à la sélection, à l'adaptation pour expliquer l'évolution historique, il se réfère expressément à Darwin.

Etymologiquement, l'histoire est l'étude des événements (*Geschichte* de *geschehen*). Elle a deux conditions indispensables dont les rapports variables constituent toute vie historique : l'inertie (*Beharrung*) et le changement. L'inertie, à la fois utile et dangereuse, par laquelle survit en nous l'homme primitif, établit la continuité de l'histoire, et est représentée par la collectivité qui demeure; elle comprend l'hérédité physiologique, qui nous est commune avec les animaux, et l'hérédité psychique, qui se divisent toutes deux en hérédité des parents immédiats et hérédité de l'ascendance totale. A ce principe de continuité s'oppose le principe de variabilité, représenté par les individus qui changent, et qui s'exprime par la lutte pour la vie de l'individu contre le milieu, contre les autres individus, contre sa collectivité, contre les collectivités voisines, par les nouvelles tendances intellectuelles, scientifiques, religieuses, par l'influence des grands hommes. L'action réciproque de l'inertie et du changement se traduit par les *idées*. Toute évolution résulte des besoins physiques et intellectuels, individuels et sociaux de l'homme, qui deviennent des phénomènes psychiques en se transformant en idées, que l'auteur définit « les pensées qui tendent à la réalisation d'un but déterminé ». Les idées n'ont donc rien de transcendant; elles se modifient et meurent en même temps que les besoins qui leur ont donné naissance. Une idée n'est jamais conçue que par un individu (quelquefois par plusieurs, mais séparément), mais elle n'agit que quand elle se diffuse, qu'elle est partagée par une pluralité. Il n'y a d'historiquement puissantes que les idées engendrées par un besoin relatif à l'amélioration de la vie commune. Une idée, une fois admise, se justifie par son existence même; dans ce domaine convient la formule de HEGEL : tout ce qui

est réel est rationnel. Quand l'idée est prise comme fin en soi, elle devient un idéal. Les idées se forment différemment selon les temps et les lieux; elles ne s'établissent que par une lutte contre l'inertie. A mesure qu'une idée amène la satisfaction du besoin qui l'avait engendrée, elle se tue elle-même, ou plutôt elle se survit sous une autre forme dans les nouvelles idées auxquelles elle donne naissance. Aucune idée n'est inutile : même quand elle meurt sans avoir atteint son but, elle a pendant un certain temps réjoui et inspiré les hommes. Les erreurs mêmes sont bonnes, préparant la vérité. Le mouvement historique, qui résulte de la lutte réciproque des idées, semble analogue à celui d'un pendule : c'est le mouvement oscillatoire (*Contrastbewegung*) de Wundt; les révolutions et les réactions résultent de ce que l'histoire, comme la nature, a horreur du vide.

Les idées (et par suite l'histoire) ont un égal besoin de l'individu qui les fait naître et de la collectivité ou *masse* qui les développe; d'où fausseté des théories opposées qui font reposer sur un seul de ces deux éléments toute l'évolution historique. L'individu en tant qu'il se distingue de la masse est appelé grand homme; mais aux hommes couramment qualifiés de grands on pourrait à égal titre en ajouter d'autres; inversement un certain nombre pourraient être retranchés de la liste; beaucoup, au dire de Frédéric II qui en était un, ne justifient cette appellation que par le succès. L'auteur réserve ce nom aux hommes qui, dans un domaine quelconque, ont exercé une influence considérable, d'ailleurs avantageuse ou funeste, sur leur entourage immédiat. Incidemment, il réfute Nietzsche par cette simple remarque à peine énoncée que le *surhomme* fait partie de la masse comme les *bêtes du troupeau*. A part les princes conquérants qui sont des « catastrophes », l'action des guerriers, hommes d'État, fondateurs de religions, réformateurs, littérateurs, savants, artistes, est conditionnée par leur milieu; à preuve, les innombrables novateurs venus trop tôt. Certes, si tous ces grands hommes n'avaient pas existé, personne n'aurait pu accomplir la même œuvre de la même manière; mais l'histoire n'en aurait pas moins continué son cours. La masse, si j'ose risquer cette formule qui n'est pas de l'auteur, mais qui me semble rendre exactement sa pensée, n'est pas le ferment, mais le bouillon de culture; elle a sur les individus qui la composent, ne fût-ce que par ses accroissements ou diminutions, une influence à la fois physique et psychique.

La masse prend place dans l'histoire sous la forme des peuples ou nations, que l'auteur entend dans le sens précis de réunions d'individus ayant des caractères communs, par opposition aux simples juxtapositions accidentelles, d'ordre territorial ou politique (définition analogue, pour des collectivités plus nombreuses, à celle que Tarde donne du *public* par opposition à la *foule*). Aucun des caractères communément invoqués pour définir une nation n'est conforme aux faits : « un peuple n'est pas un être physique, mais spirituel, dont l'esprit consiste dans l'ensemble des représentations communes à ses individus. » Pour

trouver entre les peuples des différences réellement notables, il faut remonter aux trois grands *groupes* de peuples (la notion de *race* n'ayant aucun rôle à jouer en histoire), mongolique, sémitique et indo-germanique. Malgré la communauté de leurs tendances guerrières, artistiques, morales, on peut leur trouver une différence spécifique dans leur attitude à l'égard de l'inertie et du changement et, par suite, de l'adaptation, attitude qui se retrouve aussi bien dans leur religion que dans leurs tendances d'ordre terrestre (politiques, littéraires, etc.). L'inertie est toute-puissante dans le groupe mongolique ; le groupe sémitique est plus capable d'adaptation, mais d'une adaptation purement superficielle, en vue de l'intérêt pratique ; le groupe indo-germanique se caractérise par une heureuse harmonie de l'inertie et du changement, une capacité d'adaptation résultant de l'invidualisme des hommes qui en font partie.

L'histoire, contrairement à toutes les conceptions courantes qui, par suite de leur caractère intéressé et pratique, ne s'occupent que d'un seul ordre de faits, doit examiner l'évolution, l'action réciproque et le rôle pour l'inertie et le changement des divers facteurs de la vie historique, que, à cause de leur rôle non restreint à l'histoire, il vaut mieux appeler activités vitales ou manifestations de la vie (activité économique, sociale [analyse pénétrante de la guerre], religieuse et morale, intellectuelle). Faut-il croire à une régularité du cours de l'histoire, postulat qui semble indispensable à toute étude scientifique ? Si l'on écarte la supposition d'un plan providentiel (qui n'est que l'application à l'histoire de la théorie du *Fondement de l'induction*), notre expérience historique est trop courte pour fonder aucune hypothèse sur la direction de la marche de l'humanité. L'hypothèse de la régularité semble exclue par le hasard, dont l'auteur montre, par des exemples suggestifs, le rôle considérable dans l'histoire. Mais le hasard ne fait qu'appliquer dans un sens déterminé les circonstances préexistantes. Il est une expression de la multiplicité des causes ; elles engendrent des séries séparées, dont l'interférence est inévitable, mais non posée comme la seule possible pour chaque cas spécial. Le hasard n'est souvent que le déclic, qui met en liberté des forces comprimées jusque-là (le verre d'eau). Le hasard trouble, mais ne détruit pas la régularité de l'évolution. Plus importante est la question de la liberté des individus. Pratiquement, la liberté, en tant que, si elle n'est qu'une apparence, elle est l'ignorance des causes, est un postulat indispensable pour l'histoire. « L'individu est un ballon captif ; » il y a donc dans l'histoire une régularité, conciliable avec des exceptions. Le principe de causalité sous la forme : les mêmes causes produisent les mêmes effets, n'a pas d'application dans l'histoire, où ne se rencontrent jamais deux causes identiques ; il affirme l'unité de l'évolution historique, mais sans permettre d'en déterminer le cours. Une division de l'histoire en époques est extrêmement difficile (critique de la théorie des *Zeitalter* de LAMPRECHT).

L'évolution historique est déterminée par des conditions naturelles,

données, qui s'imposent à l'homme comme à tout être naturel, et par d'autres créées par lui et modifiables soit par l'individu, soit par les collectivités où il entre. Par suite du concours de ces deux ordres de facteurs, il y a en histoire du nécessaire et du possible. L'histoire repose tout entière sur ce fait banal que l'homme est un animal, un individu périssable d'une espèce durable. Les maladies physiques et psychiques des individus et des masses influent sur l'évolution historique. Les besoins corporels agissent sur la lutte pour la vie, sur l'évolution économique. L'influence des conditions géographiques sur toutes les formes de l'évolution historique, bien qu'on l'ait parfois exagérée en ne voulant considérer qu'elle (car alors comment expliquer les profondes transformations historiques d'un même pays ?), est incontestable. L'évolution historique est-elle un *progrès* ? Il est presque impossible de donner du progrès historique une définition d'ensemble, il faut chercher en quel sens et sur quels points spéciaux il y a eu progrès. Quoi qu'il en soit, les trois causes de l'évolution historique sont la nature, les conditions historiques et le besoin (au sens général d'une tendance au changement inspirée par le désir d'affranchissement de l'individu).

— Dans cette analyse disparaissent une foule des qualités qui rendent extrêmement attachante et instructive la lecture de cet ouvrage. J'ai dû laisser de côté ce qui est purement historique, et qui n'est pas le moins intéressant : je n'ai pu qu'énoncer les idées directrices sans en rapporter les preuves. Ce qui fait le grand mérite de cet ouvrage, c'est que c'est un historien qui y parle de la philosophie de l'histoire, remarque qu'il importe de faire, car les professeurs de philosophie, d'ailleurs en partie excusables par les exigences des programmes, ne sont malheureusement pas les seuls philosophes à prononcer dogmatiquement sur des matières pour lesquelles leur compétence est extrêmement bornée. La marche déductive suivie par l'auteur n'est qu'une méthode d'exposition qui ne doit pas nous dissimuler la marche inductive par laquelle il est arrivé à ses idées. Dans chaque chapitre, des exemples nombreux et probants sont empruntés aux domaines les plus divers de l'histoire universelle, et en particulier à l'histoire de l'Allemagne, que l'auteur a des raisons spéciales de bien connaître. Sans parler d'une foule d'idées de détail jetées en passant et dont chacune pourrait fournir un chapitre, cet ouvrage manifeste un heureux mélange de qualités en apparence opposées : une analyse pénétrante du réel dans toute sa complexité et une aptitude remarquable à voir le général dans le particulier, une analyse des concepts abstraits par leur comparaison à la réalité concrète, enfin une complète absence de préjugés, que les théoriciens recommandent parfois comme une qualité nécessaire à l'historien, alors qu'elle est peut-être un effet des études historiques. Toutes ces raisons me semblent recommander la lecture attentive de cet ouvrage aux historiens et aux philosophes.

G.-H. Luquet.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

DURKHEIM. — *L'Année sociologique* (5e année). In-8°, Paris, F. Alcan.

GOBLOT. — *Justice et Liberté*. In-16, Paris, F. Alcan.

RICHER (Paul). — *Introduction à l'étude de la figure humaine*. In-4° avec grav., Paris, Gaultier-Magnier.

DEGOT. — *Le tir en temps de paix et de guerre : étude psycho-physiologique*. In-8°, Paris, Chapelot.

P. DUBOIS. — *Cousin, Jouffroy et Damiron*. In-12. Paris, Perrin.

H. Taine : sa vie et sa correspondance (1847-1860), in-12, Paris, Hachette.

Le matérialisme historique et économique. T. VIII des « Annales de l'Institut international de sociologie ». In-8°, Paris, Giard et Brière.

J.-J. V. BIERVLIET. — *Causeries psychologiques*. In-12, Gand, Siffer.

P. GAYVALLET. — *Unité, attraction, progrès*. In-12, Paris, Société d'Edit. scientifiques.

MENDELSSOHN. — *Les phénomènes électriques chez les êtres vivants*. In-12, Paris, Naud.

KURT EISSLER. — *Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie*, in-8°, Leipzig, Teubner.

WUNDT. — *Grundzüge der physiologische Psychologie*. I Bd, Ve Ausgabe, Leipzig, Engelmann.

O. LIEBMANN. — *Gedanken und Thatsachen*. II Bd, 3te H. In-8°. Strassburg, Trübner.

G. VILLA. — *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*, ubers. v. Pflaum. In-8°, Leipzig, Teubner.

EISLER. — *Nietzsche's Erkenntnisstheorie und Metaphysik*. In-8°, Leipzig, Haake.

D. BISCHOFF. — *Maurertum und Menschheitsbau*. In-8°. Leipzig, Hesse.

G. D. CASTELLOTTI. — *Saggi di etica e di diretto*. In-18, Ascoli, Tassi.

R. PERRONE-CAPANO. — *L'anarchia del punto di vista antropologico e sociale*. In-4°, Napoli (Rassegna italiana).

ANTONELLI. — *Lo spiritizmo : Fatti e spiegazioni*. 2 vol. in-12, Roma, Gustel.

G. LAUDATI. — *La giustizia e la morale secondo i filosofi ed i giuristi*. In-12, Trani, Vecchi.

LORETA. — *Alcune note di pedagogia*. In-8°, Bologna, Treves.

V. PERETTI. — *Storia naturale dello sviluppo sociale*. In-8°, Città di Castello, Lapi.

F. SQUILLACE. — *Le dottrine sociologiche*. In-8°, Roma, Colombo.

B. CROCE. — *Estetica*. In-8°, Milano, Sandron.

POSADA. — *Literatura y problemas de la Sociologia*. In-8°, Madrid, Fé.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LES THÉORIES DU RISIBLE[1]

Notre examen des choses risibles nous a conduit à reconnaître divers groupes qui mettent en humeur de rire et dont chacun présente une variété spéciale de traits risibles. Un de ces groupes est formé, peut-on dire à première vue, de mésaventures; un autre, de quelque genre de défaut humain; un autre encore de quelque disproportion ou disconvenance, etc. Nous pouvons maintenant aborder le problème de l'unification et de l'explication de ces variétés du risible.

Il nous faut ici toucher aux vues qui ont été proposées sur le sujet sous le nom de théories du risible; heureusement, il n'est pas nécessaire de fatiguer l'attention du lecteur d'une exposition complète de ces théories. Nous laisserons naturellement de côté toutes les doctrines qui ont été déduites de conceptions métaphysiques *a priori*, et nous nous bornerons à celles qui, au moins, prétendent s'appuyer sur l'analyse des faits. Parmi ces dernières nous choisirons deux ou trois théories typiques qui se présentent à nous en se recommandant des noms de leurs auteurs. Nous en vérifierons la valeur en examinant jusqu'à quel point elles réussissent à embrasser les diversités que nous avons devant nous.

I. La première de ces théories typiques fait consister la secrète force du risible en quelque chose d'indigne ou de dégradé dans l'objet. D'après cette vue, la fonction du rire accompagne et exprime la tendance qui existe chez l'homme à observer avec plaisir ce qui est bas et grossier. On peut lui donner le nom de théorie morale ou de théorie de la dégradation.

Les brèves remarques d'Aristote sur la comédie, dans la *Poétique*, offrent une illustration de cette manière d'envisager le risible. La comédie, nous dit-il, est « une imitation des caractères d'un type inférieur, — non, toutefois, au sens plein du mot *mauvais* »; et ensuite : « Le risible (τὸ γελοῖον) est une subdivision du laid (τοῦ αἰσχροῦ) et consiste en quelque défaut ou difformité qui n'a rien de

1. Cet article est un chapitre d'un ouvrage qui paraîtra dans quelques mois.

douloureux ni de pernicieux [1]. » On ne peut, sans doute, voir en ces remarques une théorie qui prétende être complète. Et il semble vraiment étrange qu'un grand penseur, en présence des œuvres de son compatriote Aristophane, ait mis le risible uniquement dans le caractère, en négligeant entièrement la valeur comique de la situation. Mais on peut dire que l'attribution de risible à la catégorie des choses laides et honteuses — car τὸ αἰσχρόν, par son côté moral, connote le honteux (comme le latin *turpe*) — contient en germe le principe de la dégradation.

La théorie qui rapporte le risible à quelque chose de bas ou de dégradé dans l'objet est construite avec plus de soin dans la fameuse doctrine de Thomas Hobbes. Selon cet écrivain, « la passion du rire n'est rien autre chose qu'un sentiment soudain de vanité produit par l'idée soudaine de quelque supériorité que nous nous reconnaissons, en considérant l'infériorité des autres, ou notre propre infériorité antérieure ». D'après cette théorie, notre rire résulte, non immédiatement de la perception de quelque chose de bas ou de honteux, mais médiatement d'une perception de ce genre par l'idée de notre supériorité et par le mouvement émotionnel qui l'accompagne, en un mot, par l'expansion du sentiment du moi, par le soudain éveil du sentiment d'orgueil ou de puissance. Néanmoins, on peut dire que c'est le principe de dégradation qui caractérise cette théorie ; car elle fait naître le rire de la perception d'une certaine infériorité, c'est-à-dire d'une perte comparative de dignité, dans l'objet risible.

Le point principal de cette théorie, — savoir, que, partout où nous jouissons du risible, nous nous représentons consciemment notre supériorité sur autrui, — ce point ne peut guère, je pense, résister à l'examen. Que dans le plaisir dont il s'agit il puisse y avoir et qu'il y ait souvent un élément de ce sentiment agréable d'élévation, je l'accorde volontiers, et j'essaierai de montrer comment il se produit. Mais c'est une explication qui ne peut rendre compte de toutes les variétés diverses de la satisfaction exprimée par le rire, et qui répond mal à son objet. Elle n'est pas suffisante même pour les cas auxquels elle paraît le plus clairement applicable, par exemple pour ceux de mésaventures et de situations embarrassées. Peut-on découvrir la moindre trace d'un mouvement d'orgueil, — de la malveillante satisfaction avec laquelle, du rivage où l'on est en sûreté on observe les marins ballottés sur les flots dans une tempête, — dans la réponse instantanée de notre hilarité au spectacle des mouvements désordonnés du patineur qui perd un moment l'équilibre, ou du

1. *Poétique*, ch. v, 1.

chapeau emporté par le vent bien loin du citoyen respectable dont il couvrait la tête. Y a-t-il ici le temps nécessaire pour qu'à cette perception s'oppose mentalement l'idée de notre immunité? Le rire a-t-il alors la saveur caractéristique de l'explosion de mépris provoquée par la conscience de la victoire, par l'idée de rabaisser quelqu'un?

On ne peut s'occuper de ce type de théorie, sans l'examiner dans la forme plus achevée que lui a donnée un récent écrivain. Le professeur Alexandre Bain attribue le risible à « la dégradation de quelque personne ou de quelque intérêt tenu pour élevé dans des circonstances qui n'excitent aucune autre émotion forte ». Les amendements les plus marqués apportés ici à la thèse de Hobbes sont : 1° que la conscience de notre supériorité n'a pas besoin d'intervenir, attendu que nous pouvons rire sympathiquement avec un autre de son adversaire; 2° que l'objet dégradé n'est pas nécessairement une personne, puisque les affaires humaines en général, par exemple, les institutions politiques, le code des mœurs, le style d'une composition poétique, peuvent être rabaissés; et 3° que l'on reconnaît, comme dans la théorie d'Aristote, certaines conditions limitatives, notamment l'absence d'émotions qui empêchent le rire, telles que la pitié et le dégoût. Ces extensions, d'une part, et ces restrictions, d'autre part, ont évidemment pour but de sauvegarder le principe de Hobbes contre les attaques auxquelles il est exposé [1].

Cependant, même en cette forme nouvelle et mieux défendue, la théorie ne saurait résister à la critique. Elle suffira pour expliquer certaines formes du risible dont nous avons parlé, telles que légers accidents ou mésaventures, défauts moraux et intellectuels qui ne choquent pas ou ne blessent pas nos sentiments, et encore certaines manières de faire semblant qui sont certainement hypocrites et qui peuvent ainsi être regardées à la fois comme des défauts moraux et comme des déroutes. Elle peut s'appliquer aussi à l'effet produit par ce qui est déshonnête, quoique, dans ce cas, l'interprétation qui s'en tire soit, au moins à mon sens, quelque peu forcée. Il me semble que dans notre rire se trouve ici quelque chose de la joie de l'enfant à la vue de ce qui est caché à l'ordinaire.

Laissons ce cas douteux et passons à d'autres groupes. Est-il possible de considérer toutes les manifestations risibles du défaut d'harmonie comme des dégradations? La charmante disproportion que

1. Bain a élargi le principe de Hobbes d'une autre et plus importante façon en disant que le spectacle de la dégradation agit sur nous, non pas simplement au moyen du sentiment de puissance ou de gloire, mais par le sentiment que nous éprouvons d'être affranchis d'une contrainte. Ce point sera traité plus loin.

présentent l'habit et le chapeau d'un garçon déjà grand avec la taille d'un enfant est-elle envisagée comme une dégradation par le spectateur qui se laisse aller à en rire? Est-ce la dégradation des vêtements ainsi transformés qui nous fait rire, ou bien est-ce la naïveté de l'enfant, considérée comme une dégradation de l'intelligence? J'avoue que cette interprétation du spectacle me paraît forcée d'une manière grotesque. L'aspect de cet ensemble dont les parties sont en complet désaccord nous affecte comme une délicieuse absurdité, avant que nous ayons découvert la douce simplicité qu'elle recouvre.

Notre auteur s'applique à montrer que la simple disproportion, quand rien n'est dégradé, n'excite pas le rire. J'accorde qu'il a pu faire voir que, dans la plupart des exemples frappants de disproportion, se trouve un élément de dégradation, de malicieux dénigrement. Mais ce n'est pas assez. Il s'agit de savoir s'il y est toujours présent, et si, lorsqu'il y est présent, il est la seule cause de notre hilarité. Je crois qu'une plus exacte analyse montre qu'il n'en est pas ainsi. Où est cet élément, par exemple, quand un enfant rit en voyant sa chambre toute sens dessus dessous un jour de nettoyage? Se représente-t-il sa nourrice couverte de honte parce qu'elle place les chaises sur les tables, au lieu d'observer l'ordre qui convient entre les meubles? Ou bien pense-t-il que la chambre est une chose quasi humaine qui prend un aspect malséant, comme il fait lui-même quand il se met en un superbe désordre? De légers mouvements d'imagination de ce genre peuvent se produire en l'esprit de cet enfant; mais sont-ils la source première de son rire et constituent-ils la principale force qui le produit?

Nous avons un autre moyen de mettre la théorie à l'épreuve, c'est de considérer les cas où s'offrent à nous le bizarre et l'étrange, sans que nous y trouvions aucune difformité, sans qu'aucune perte de dignité apparaisse à notre regard intellectuel, mais où la singularité du spectacle suffit pour nous amuser. J'ai vu chez un enfant de trois ou quatre ans un long accès de rire à la vue des gambades folâtres d'une paire de chevaux lâchés dans un pré. Cet enfant voyait-il quelque chose de bas, de honteux, d'indigne dans ces mouvements nouveaux et animés? Ce qui les rendait amusants au suprême degré, n'était-ce pas qu'ils étaient des déviations violentes de la conduite ordinaire des chevaux quand on leur met la selle ou le harnais? J'ai envie de rire, lorsque, dans la rue, un *qui* arrête mon regard qui errait tranquillement d'un objet à l'autre, longtemps avant que je réfléchisse à la perte de dignité que peut signifier le bizarre costume. Au vrai, si, dans ce premier moment, la pensée distincte de la personnalité qui se trouve derrière l'étrange et étonnante figure

flotte à la surface de la conscience, c'est une pensée bienveillante. Je suis disposé à l'affection et à la reconnaissance pour la personne qui me délivre ainsi pendant un instant du spectacle de l'insupportable stupidité des citoyens de Londres tous habillés suivant une mode absurde.

Prenons maintenant un autre groupe : le goût des jeux de mots et du genre d'esprit le plus léger. Ici encore j'accorde à Bain que l'acte qui abaisse telle chose d'un bon cran augmente l'intensité de notre satisfaction ; mais il semble impossible de soutenir que notre hilarité dépend entièrement de la connaissance de cet acte. On ne peut vraiment dire qu'un bon calembour, une phrase tournée adroitement de manière à prendre un sens nouveau et singulièrement éloigné doive son action soudaine sur les muscles qui déterminent le rire, à la perception d'une dégradation du langage et des habitudes du discours sérieux. Je dirais, au contraire, que toute concentration de la pensée sur ce point affaiblirait considérablement et pourrait arrêter entièrement l'envie de rire. Ceci s'applique aux personnes sérieuses. N'y a-t-il pas ici, même chez les hommes gais, quelque chose du plaisir qu'éprouve l'enfant à changer les mots et les expressions pour leur donner une signification absurde ?

II. Nous pouvons maintenant passer au second des principaux types de théories qui ont été proposés pour expliquer l'action du risible sur notre sentiment et sur le mécanisme musculaire correspondant. Ce qui le distingue, c'est que, au lieu de placer derrière le plaisir que nous donne le risible une émotion, un changement dans notre attitude morale, à savoir le sentiment de notre supériorité ou de la dégradation de quelque objet, il y met une attitude purement intellectuelle, une modification de l'activité pensante. Le rire, d'après cette seconde théorie, résulte d'un effet particulier produit dans notre mécanisme intellectuel, tel que la négation de ce que nous sommes fondés à attendre. C'est cet acte intellectuel parfaitement désintéressé qui produit le sentiment du risible, et son expression est le rire. Cette théorie peut être appelée la théorie intellectuelle ou la théorie de l'opposition ou de la disconvenance. Comme nous avons déjà parlé de cette conception de l'effet du risible en critiquant les vues du Dr Lipps, nous pouvons nous borner ici à l'examiner brièvement.

On peut noter en passant que cette conception est essentiellement germanique. La note dominante dans la philosophie de Kant et de ses successeurs est d'attribuer un caractère fondamentalement rationnel à toutes les déterminations de l'expérience. De même que dans le domaine de l'éthique ces penseurs rapportent à la Raison ce

que les moralistes anglais ont appelé le Sentiment moral, ainsi dans cette branche de l'esthétique qui traite du comique, nous remarquons qu'ils inclinent à regarder l'effet du risible moins comme l'excitation d'une émotion concrète et familière telle que l'orgueil ou le sentiment de puissance, que comme une modification spéciale de la pensée.

Kant peut être considéré comme le premier grand représentant de cette théorie. Selon lui, l'esprit — l'unique variété du risible dont il s'occupe — est une espèce de jeu, un jeu de pensée. En tout ce qui excite un rire animé il y a quelque chose d'absurde. C'est « un état qui résulte de l'anéantissement soudain d'un effort d'attente ». L'entendement ne jouit pas directement de cette suppression de l'attente. Il en tire une satisfaction indirecte au moyen d'une action *corporelle*. C'est, notons-le, une concession faite par le penseur allemand aux droits qu'il convient de reconnaître au corps dans ces hautes affaires de l'intelligence, concession que ses successeurs ont vivement écartée. Comme exemple de sa théorie il cite l'histoire de cet Hindou qui, étant à la table des Anglais, et voyant une bouteille de bière changée en mousse, exprima de l'étonnement. On lui demanda pourquoi : « Je ne suis nullement étonné, dit-il, que cette mousse sorte de la bouteille, mais je me demande comment vous avez pu l'y faire entrer ».

Je me suis étendu sur la théorie de Kant surtout à cause de l'autorité de ce philosophe. Les critiques allemands eux-mêmes reconnaissent que la brève explication qu'il donne de l'effet du risible est absolument insuffisante [1]. Il suffira de quelques mots pour le faire voir clairement.

Il est évident que Kant n'entendait par risibles que ces échanges de mots spirituels et d'amusantes histoires qui très naturellement formaient le principal passe-temps du grave penseur de Königsberg. Cependant, même considérée sous cet aspect étroit, il est facile de voir que sa théorie est insuffisante. Il est à remarquer que, tout en alléguant l'histoire de l'Hindou citée plus haut, Kant se sent obligé de contredire cette idée, que nous rions « parce que nous nous croyons plus habiles que cet homme ignorant ». Cette objection que ne manquerait pas de produire un disciple de Hobbes ne saurait, pourtant, être écartée par la simple assurance que nous donne Kant ; et, comme le remarque un récent écrivain, « il y a tout lieu

1. La contribution de Kant à la théorie du risible est contenue dans une simple remarque ajoutée à une discussion sur les Beaux-Arts et le Goût. Voyez *Critique du jugement*, traduite par le Dr Bernard, p. 221 et suiv.

de supposer que nous rions de l'ignorance (ou plutôt de la naïveté) de l'homme qui cherche la difficulté là où elle n'est pas »[1].

On peut aller plus loin et hasarder cette assertion, qu'il est impossible d'expliquer une chose risible quelconque, incident, histoire ou remarque, comme *entièrement* due à l'attente supprimée ou à la surprise.

En examinant le rapport entre la théorie de Kant avec cet objet, j'écarte la supposition naturelle que, lorsqu'il emploie le mot *attente*, il n'entend pas désigner la prévision déterminée de quelque événement qui doit suivre celui que l'esprit perçoit au moment. Dans l'exemple donné, il n'entendait pas dire que celui qui posait la question, eût l'idée bien nette d'attendre une autre explication de l'étonnement de l'Hindou. Il faut supposer qu'il voulait donner simplement au mot *attendre* la signification que prend ce mot, lorsque, rencontrant dans une rue de Londres un ami que je supposais être hors de l'Angleterre, je dis : « Je ne m'attendais pas à vous voir ». En d'autres termes, *attente* désigne ici une attitude générale de l'esprit, la facilité avec laquelle on passe à une idée qui se présente dans un certain ordre, c'est-à-dire qui se trouve en rapport avec la perception actuelle. C'est l'attitude dans laquelle nous apprécions l'évolution d'une intrigue dans une fiction, lorsqu'elle paraît naturelle et ne choque pas l'esprit.

En prenant le mot dans ce sens, on peut dire que, lorsque nous rions en saisissant la solution vainement cherchée d'une énigme, ce n'est pas à cause de la suppression d'une attitude d'attente. Cette conclusion est suggérée par ce fait familier que, si, après que nous avons bien cherché, on nous dit qu'il n'y a pas de solution, et si partant, nous sommes à n'en pas douter les sujets d'une attente supprimée, nous n'avons pas envie de rire ; ou, si nous avons assez bon caractère pour rire, cela ne résulte d'aucun désappointement, mais de la découverte que nous avons été mystifiés. Ce cas dans lequel nous ririons d'avoir été dupes, — et nous ne serions pas disposés à en rire si l'épreuve était renouvelée, — loin d'illustrer le principe de l'attente supprimée, offre un exemple très clair du principe de la dégradation.

Le meilleur exemple du risible, pour la thèse de Kant, se présenterait sous un aspect bizarre et fantastique. Il y a là, sans doute, j'en conviens, une espèce de choc que subissent nos tendances à une aperception déterminée. Mais parler d'attente supprimée à ce

1. Voyez, dans *The Monist*, l'article sur la philosophie du rire, par l'éditeur (1898, p. 255).

sujet ne paraît guère exact. Comme je l'ai indiqué, c'est surtout comme nouveauté agréable que l'apparition de l'inattendu excite le rire.

Il suit de là que le principe kantiste de l'attente supprimée n'offre pas une explication complète des formes du risible auxquelles paraît le mieux s'appliquer la définition qu'il propose. J'ajoute qu'elle est insuffisante en ce qu'elle n'essaie pas sérieusement de distinguer le domaine du risible par des caractères bien définis. Nous avons vu que les objets qui excitent notre rire sont des choses humaines ou qui ont des rapports avec les choses humaines. C'est ce que reconnaît évidemment la théorie de la dégradation. En faisant consister le risible dans la perte de dignité, elle le place par là même dans la sphère des choses humaines. Mais la théorie d'après laquelle l'effet du risible vient de la suppression de l'attente n'a rien à faire avec le spectacle de la vie humaine plutôt qu'avec un autre.

Comme je n'ai pas mis au nombre des traits risibles que présentent les objets la propriété de supprimer l'attente, je puis indiquer ce que je regarde comme la fonction de la surprise dans l'effet du risible. La surprise, qui résulte d'une perception à laquelle l'esprit n'est pas parfaitement préadapté au moment où elle se produit, paraît être la condition commune des impressions vives et excitantes, et l'est certainement de celles qui font naître la joie. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'elle se trouve parmi les antécédents de cet éclat de joie que nous appelons le rire.

Néanmoins, il semble probable que le rôle joué par la surprise dans le plaisir que fait éprouver le risible a été exagéré. Est-ce de l'attente supprimée que dépend l'hilarité du Londonien qui rit à plusieurs reprises des plaisanteries grossières qu'il entend à la représentation théâtrale des marionnettes Punch et sa femme? Et ce goût-là n'est pas particulier au Londonien. Un bon mot continue d'amuser longtemps après que le premier effet de la surprise est passé. On arrive à cette conclusion en se rappelant que le risible, même lorsqu'il est l'objet d'une attente déterminée, n'est pas accueilli par le rieur d'applaudissements moins vigoureux. Quand circulent des récits qui sentent le terroir, et que les lèvres remuent d'avance en prévision de quelque nouvelle plaisanterie, c'est, il semble, donner une idée singulière de ce fait que de l'attribuer à la suppression de l'attente. Il s'agit là, certainement, plutôt d'une attente réalisée, quoique la forme précise de l'action qui détermine notre rire soit inconnue. Bien plus, en certains cas, comme lorsque nous attendons, pour notre amusement, les actes par lesquels tel individu va répondre à un tour plaisant qui lui est

joué, — actes qu'il nous est possible, parce que nous sommes dans le secret de l'intrigue, de prévoir avec la plus grande précision, — en ces cas, l'élément de surprise diminue au point de disparaître complètement. Il nous paraît donc que la condition essentielle du rire est, non la rencontre de la perception amusante avec un état de l'esprit qui n'y est, au moment, nullement préparé, mais un certain contraste entre la perception et nos tendances aperceptives invariablement fixées, contraste tel qu'il doive, malgré la préadaptation, produire un choc doux et rapide [1].

Schopenhauer a développé plus complètement le genre de conception qui fait consister l'essence du risible dans l'annulation d'une attitude rationnelle. Selon cet écrivain, notre rire a son origine dans un effort intellectuel qui se trouve déçu. « En chaque cas, nous dit-il, le phénomène du rire vient de la soudaine perception de la disconvenance qui existe entre une conception et un objet réel que l'on pense au moyen de cette conception. » La disconvenance dont il s'agit doit être telle que la perception diffère d'une manière frappante de la conception. Le rire est d'autant plus fort que la disconvenance est plus grande et plus inattendue.

Comme exemple illustrant cette théorie, l'auteur nous montre la ligne courbe et la ligne droite essayant de former la conception inharmonique d'un angle. Voici un autre exemple qui paraît plus heureux. Un homme a été arrêté par des soldats qui lui permettent de jouer aux cartes avec eux. Ils le surprennent à tricher et ils le mettent à la porte, oubliant tout à fait qu'il est leur prisonnier. Ici, selon Schopenhauer, nous rions parce que le cas particulier de ce prisonnier qui vient d'être arrêté et que l'on chasse, ne s'accorde pas avec cette règle générale, que les tricheurs doivent être expulsés de la table de jeu.

La forme ainsi donnée à la théorie intellectuelle échappe à cette objection que l'on fait à la thèse de Kant, que nous rions souvent de choses où l'on ne peut trouver la moindre trace d'une attente intérieure qui ressemble à une idée ; car nous admettons que la conception suit la perception et en est le résultat. Il est d'ailleurs incontestable, comme nous l'a montré Kant, que, dans nos jugements explicites, lorsque nous disons, par exemple : « Cette peinture

1. Je m'aperçois, en complétant ce paragraphe, que la proposition dont il s'y agit, savoir, que la surprise, entendue comme résultant de l'absence de préparation de l'esprit, n'est pas un antécédent invariable de l'action exercée sur nous par le risible, a été soutenue par un écrivain français, M. Courdaveaux. Son critique, M. Dugas, ne me paraît pas l'avoir combattue par des arguments décisifs.

est (ou n'est pas) une œuvre de Rubens », il entre une forme générale de la représentation, quelque chose de la nature du concept, sous lequel la perception est (ou ne peut être) subsumée.

En même temps, comme nous l'avons soutenu plus haut, l'évocation distincte de cette représentation générale est purement occasionnelle, et l'on y peut donc voir la condition préalable d'une perception de conformité ou de non-conformité au type normal. Lorsque je considère une personne comme correctement ou comme bizarrement vêtue, je n'ai besoin, ni dans un cas ni dans l'autre, d'avoir une représentation schématique du type de vêtement convenable. Il en est de même en plusieurs cas où, soit pour le langage, soit pour les manières, on sent qu'il existe une règle qu'il faut observer ou violer : nous n'avons pas besoin d'évoquer une représentation distincte de cette règle. Tout au plus pouvons-nous parler ici d'une *tendance* intellectuelle à accueillir ou à rejeter une idée dont certains traits se présentent à l'attention comme caractères du type général, ou comme marques de déviation de ce type.

Même en adoptant la forme amendée de la théorie, telle que la propose Schopenhauer, nous ne trouvons pas qu'elle suffise pour expliquer les exemples qu'il donne. Nous ne dirons rien de ce qu'offre de plaisant l'angle formé par la tangente. Quant à l'exemple tiré de l'erreur des gardiens, il ne supporte pas mieux l'examen. D'abord on peut remarquer un certain arbitraire dans l'emploi d'un mode d'interprétation qui permet évidemment une alternative. Nous pouvons dire également bien, soit (avec Schopenhauer) que l'expulsion d'un tricheur, qui est aussi un prisonnier, ne rentre pas dans la règle, que « les tricheurs doivent être mis à la porte », soit que l'expulsion d'un prisonnier, qui est aussi un tricheur, ne rentre pas dans la règle, que les prisonniers doivent être tenus renfermés. Il convient plutôt ici de considérer la disconvenance, — dont la perception serait la cause directe de notre rire, — comme existant entre deux aspects de l'incident dont il s'agit. L'homme y est envisagé à la fois comme tricheur et comme prisonnier et, par suite, comme soumis à l'application de deux règles qui sont directement en conflit. La perception de ce qu'il y a de plaisant dans l'histoire commence certainement avec le discernement de la mutuelle opposition de ces deux règles.

Encore n'est-ce pas là toute la perception, ni même ce qui en constitue la plus grande partie. Le rire inextinguible ne se produit que lorsque nous nous représentons les gardiens qui « s'abandonnent naïvement eux-mêmes » à leur prisonnier en consentant à devenir ses compagnons de jeu et en se soumettant ainsi à une règle qui

détruit entièrement leur rôle de gardiens. Ici, donc, également, le principe de la disconvenance se montre insuffisant.

Il reste à ajouter que, si la théorie de Schopenhauer se trouve inexacte, même lorsqu'elle est appliquée à un exemple qu'il a choisi, il est à peu près sûr qu'elle est inapplicable aux autres espèces du risible dont nous avons parlé, et dans lesquelles la disconvenance ne paraît pas être un élément important, si tant est qu'elle y soit présente. Supposer, par exemple, que notre rire en présence de vices légers et inoffensifs est, comme l'explique Aristote, le produit d'une disconvenance rapidement saisie entre un « objet réel » ou une perception et une conception, c'est là une interprétation passablement forcée. L'auteur de la théorie aurait-il pu dire que, dans ces exemples, nous avons présent à l'esprit le concept d'un homme parfaitement vertueux, et que notre rire vient de ce que nous ne pouvons accorder la perception avec ce concept? L'intervention d'un concept aussi élevé serait à coup sûr fatale au plaisir que nous fait éprouver l'aspect risible du vice.

Il y a plus, les faits contredisent cette vue de tous points. Il suffit de rappeler l'un des plus grands personnages comiques, sir John Falstaff. D'après cette théorie, c'est quand il révèle ses vices pour la première fois que devrait surtout éclater notre rire, puisque c'est à ce moment que nous devrions surtout lui appliquer le concept d'un gentleman convenable et décent. Mais n'est-ce pas au contraire un fait que nous rions plutôt lorsque nous avons entièrement cessé de voir en lui la personnification de la sobriété et de la décence, et que l'idée générale à laquelle nous rapportons sa conduite représente, non le type du vertueux citoyen, mais la manière générale de vivre et le caractère de Falstaff? C'est ce qui arrive chaque jour dans la vie. Nous sommes, je pense, le plus disposés à rire des côtés faibles d'un homme, par exemple de sa vanité ou de ses exagérations de langage, lorsque nous le connaissons, et que nous pouvons dire : « Oh! c'est un tel! »

Ainsi ni la théorie de Kant ni celle de Schopenhauer ne paraissent atteindre leur but, qui est d'expliquer les impressions et formes diverses du risible. Ces deux théories, malgré leurs différences, s'accordent en ce point que la disconvenance d'où vient notre rire existerait entre ce que nous percevons et ce que notre expérience antérieure, nos idées préexistantes et nos habitudes intellectuelles nous ont disposés à considérer comme naturel et convenable. Mais l'exemple donné par le docteur Lipps du chapeau qui va mal, comme aussi la discussion plus complète du rapport de disconvenance que l'on a lu dans le précédent chapitre, nous conduit à reconnaître

entre différentes parties d'une perception une opposition plaisante que l'on peut appeler disconvenance *interne* pour la distinguer de l'externe dont se sont occupés Kant et Schopenhauer. Nous avons à rechercher quel rapport existe entre ces deux conceptions de la disconvenance.

A première vue, il semble incontestable que, dans ce cas, nous avons affaire à une réelle différence des modes de perception. Que le lecteur compare l'effet de ces deux spectacles : un homme portant un chapeau d'une hauteur extravagante, et un petit garçon portant un chapeau qui a la hauteur de celui d'un homme ; ou, encore, un petit homme qui chemine seul, et un petit homme qui se trouve à côté d'une grande femme. On peut voir réellement qu'en certains cas, il y a une opposition intrinsèque entre les parties d'une perception, comme lorsque, dans l'habillement d'une femme, deux couleurs se heurtent violemment, ou lorsque dans un récit se trouvent de palpables contradictions. Il ne semble pas y avoir là de rapport, même vague, avec l'expérience antérieure ou habituelle. En même temps on peut voir sans peine que ce champ de la disconvenance interne est très étroit. Plus d'un fait qui paraît y trouver place présente, au moins en partie, à qui y regarde de plus près, les caractères de la disconvenance externe. Cela est vrai de ce que nous appelons un mélange bizarre d'éléments disparates, dans les habillements ou dans les manières; car c'est l'expérience, ce sont les habitudes de la vie sociale qui disposent l'esprit à regarder ces éléments comme étrangers les uns aux autres. Le sentiment de joyeuse satisfaction éprouvé à la vue de ce qui est inconvenant, vient en grande partie de ce que nous percevons l'intervention de quelque chose qui ne s'accorde pas avec la situation. Lorsque par exemple nous remarquons le geste enjoué que fait un prédicateur, nous considérons mentalement cette action comme en désaccord avec ce qui est la situation du moment. Or, cette situation n'est pas entièrement l'objet d'une perception actuelle : à la perception s'ajoute une idée générale qui l'élargit et la modifie profondément. L'attitude intellectuelle du spectateur en présence du spectacle est déterminée par les tendances aperceptives, lesquelles impliquent la disposition naturelle à attendre *un certain genre* de conduite. Et cela signifie évidemment que dans la direction de l'activité imaginative, et dans la nature de « l'image générique » qui forme la conception, il y a quelque chose qui met l'esprit en mouvement. Cet effet de l'expérience et des habitudes aperceptives qui modifie nos perceptions, se rencontre probablement dans tous nos jugements sur la disconvenance plaisante. Pour revenir une fois de plus au spectacle du chapeau de l'homme sur la

tête de l'enfant, ne pouvons-nous pas dire que, dans ce cas aussi, nous considérons le chapeau comme en désaccord avec la situation, — comme un intrus s'introduisant dans le doux asile de la chambre des enfants?

Il semble donc que Kant et Schopenhauer n'avaient pas tort d'insister, au sujet de la disconvenance, sur le facteur aperceptif. Ce qui est contraire à nos habitudes est, sans aucun doute, l'élément principal des disproportions qui provoquent notre rire. En examinant les théories de ces deux écrivains, nous croyons avoir présenté le principe intellectuel en sa forme la plus compréhensive et la plus favorable. Je ne puis voir quelle transformation ferait de ce principe une théorie pleinement satisfaisante. Les exemples amusants de mésaventures, de gaucheries, de situations embarrassées, de défauts moraux et intellectuels, et d'autres variétés du risible dont nous avons parlé plus haut refusent de livrer leur secret aux exigences de cette théorie.

Résumons maintenant les résultats de notre critique. Nous avons trouvé que chacun des deux types principaux de théorie a son domaine propre et limité, mais que ni l'un ni l'autre ne s'étendent à tout le risible. Il est certain qu'en nombre de cas où nous rions d'un incident, d'une situation, d'une action, le rire s'explique le mieux par une perte de dignité. Il est également certain qu'en d'autres cas nombreux, le rire résulte directement d'une perception plus ou moins distincte de disconvenance.

On a vu dans le précédent chapitre que chacun de ces principes est une cause puissante de notre rire; et aussi qu'ils s'unissent fréquemment en une seule et même perception amusante. On peut donc s'attendre à ce que l'avocat de chaque théorie trouve aisément des exemples pour l'appuyer, et à ce qu'il s'applique quelquefois à soutenir fortement l'une d'elles au moment même où elle vient d'être écartée par son rival [1].

Mais, dira-t-on, s'il est établi que les deux principes sont valides, on peut les réduire à l'unité. — Si l'on entend par là que la disconvenance et le défaut de dignité, considérés comme idées abstraites, sont choses identiques, ou que chacun des deux principes est impliqué par l'autre, je n'ai pas l'intention de discuter ce point. C'est assez pour notre dessein présent de dire que les modes de perception et les nuances de sentiments qu'ils comprennent sont clairement discernables.

La même distinction fondamentale ne permet pas de voir dans

1. Voyez l'article du *Monist* déjà cité.

l'un de ces principes un cas particulier de l'autre. Si notre attention se porte d'abord sur le principe intellectuel, nous pouvons, sans doute, réussir à montrer que la plupart des défauts plaisants de dignité, sinon tous, — par exemple, une légère honte, ou une maladresse qui met dans l'embarras, — impliquent logiquement un contraste entre ce que l'on perçoit et la règle normale. Mais il s'agit là, non de l'analyse logique, mais de l'analyse psychologique du phénomène, et je ne puis trouver aucune preuve à l'appui de la théorie d'après laquelle nous aurions, quand nous rions de ces choses, une idée quelconque de ce contraste.

Il en est de même lorsque nous commençons par le principe moral. Telles disconvenances que présentent des perceptions qui paraissent déchoir d'idées-modèles, peuvent certainement, comme je l'ai déjà accordé, être regardées comme des dégradations. L'on peut montrer que tous les cas de disconvenance renferment un *certain* abaissement de dignité. Toutefois, en fût-il ainsi, on est fondé à soutenir que, dans plusieurs cas de disconvenance, parmi lesquels se place celui de l'enfant qui porte le chapeau de son père, nous avons pleinement la conscience de sentir la disproportion, et non la dégradation. Où est la dégradation dans le spectacle d'un corbeau sur le dos d'un mouton, spectacle dont la vue peut exciter au plus haut degré l'hilarité des enfants? En vérité, si nos théoriciens avaient bien voulu prendre garde à la gaîté que donnent aux enfants les amusements de la foule, l'hypothèse de la dégradation ne se serait pas maintenue si longtemps.

Il y a encore une autre manière d'échapper au dualisme. En admettant que les deux principes sont valides l'un et l'autre, on peut, au moins, les combiner sous la forme d'une seule proposition générale. C'est ce qu'a fait, par exemple, Hazlitt, qui, tout en faisant consister l'essence du risible dans la disproportion, fait entrer dans la définition du comique l'idée de l'attente déçue *par quelque chose de difforme ou d'inconvenant*, c'est-à-dire *par quelque chose de contraire à ce qui est habituel et désirable* [1]. L'expression de Spencer : « discordance descendante » est évidemment une manière semblable de combiner les deux principes [2]. La théorie de Lipps peut aussi, je pense, fournir l'exemple d'une autre combinaison de ce genre. Plus récemment, Fouillée et d'autres ont soutenu que l'un des principes est, en quelque façon, le complément de l'autre [3].

1. *Les écrivains comiques anglais*. Lect. 1, *Esprit et humour*.
2. *Essais*, I, *La physiologie du rire*, p. 206.
3. Selon Fouillée, le contraste est l'élément formel, et le défaut, l'élément matériel du risible.

Il est clair, cependant, que la difficulté ne peut être ainsi résolue. La théorie qui combine les deux principes suppose que toutes les causes du risible sont à la fois des disconvenances et des dégradations, c'est-à-dire, sont perçues et senties comme telles. Nous avons vu, cependant, en traitant des deux principes séparément, que, pour chacun d'eux également, il y a des exemples incontestables du risible auxquels il ne s'applique pas. D'où l'on peut évidemment conclure qu'il y a des cas auxquels aucune combinaison des deux principes ne peut s'appliquer.

Il y aurait un dernier moyen de réduire ce dualisme théorique : ce serait d'assigner des domaines distincts aux deux principes. Dans celui du comique proprement dit, dirait-on, c'est au principe intellectuel que nous avons affaire; c'est seulement lorsque nous embrassons toute la sphère du risible en y comprenant aussi le comique, qu'intervient le principe de la dignité amoindrie [1]. Les théoriciens peuvent insister sur ces distinctions, mais il me semble qu'elles ne sauraient être maintenues comme limites bien arrêtées. Comme nous l'avons montré plus haut, les choses risibles ne nous affectent pas toutes de la même manière. Un grain de malice entre pour beaucoup dans le rire qui accueille, par exemple, le spectacle d'une fourberie qui réussit; toutefois le sentiment éprouvé à cette occasion ne diffère pas essentiellement de la gaîté que fait naître l'exemple de quelque disconvenance frappante telle qu'une bonne naïveté irlandaise. Quand le caractère de moquerie commence à se manifester on ne peut plus y voir l'effet du risible pur et simple.

L'analyse que nous avons essayé de faire des perceptions du risible en vue de les ramener à un seul et même principe n'a abouti à aucun résultat. Il reste, en fin de compte, que le rire est dû à deux causes distinctes [2].

La manière qui paraît devoir être la plus satisfaisante de faire entrer les diverses propriétés et les divers aspects des choses risibles en une seule et même définition, c'est de dire que leur caractère commun est un genre de défaut, en raison duquel elles ne répondent pas aux exigences d'un certain type, tel que celui qui est déterminé par la loi ou la coutume, pourvu que ce défaut soit assez petit pour être considéré comme un jouet inoffensif. Au moins peut-on penser que, lorsque nous rions de ce qui est contraire à la coutume et, par suite, bizarre, de ce qui est contrefait, de ce qui ne s'accorde avec les bonnes manières et avec les autres règles de la

1. D'après la définition de Hazlitt, le ridicule est le plus haut degré du risible, qui est le sujet propre de la satire.

2. Cf. *La psychologie des sentiments*, par Ribot, p. 344. (Paris, F. Alcan.)

vie sociale, des défauts de l'intelligence et du caractère, des embarras et des mésaventures où paraît le manque de prévoyance, de ce qui méconnaît les justes rapports des choses, et de tous les autres traits risibles, l'objet de notre rire est le plus souvent quelque chose *qui ne donne pas satisfaction entière aux exigences sociales*, mais qui est à nos yeux une faute de si peu d'importance que nous ne croyons pas avoir à la juger sévèrement.

Je suis certain que c'est faire un pas nécessaire dans la construction de la théorie du risible de considérer le sujet de cette manière. Il nous faut, comme nous allons le voir, compléter l'étude psychologique abstraite du rire, en appelant l'attention sur sa fonction *sociale*. Ce qui ne veut pas dire nécessairement que la considération de cette fonction nous conduira sur-le-champ à une théorie simple du risible. Comme nous l'avons indiqué dans le précédent chapitre, nous pouvons aisément exagérer la fonction sociale du rire, et ce point sera éclairci dans les chapitres suivants.

Que les effets du risible ne puissent être tous envisagés comme moyens de correction ou d'amélioration sociale, c'est ce que l'on peut voir, tout d'abord, en considérant un autre point qui va maintenant nous occuper. Il n'est aucune analyse des propriétés risibles des choses qui nous permette d'expliquer les effets d'hilarité qu'elles produisent même lorsque nous restons dans les limites de ce qui est ordinairement reconnu comme le domaine du risible. Quelques mots suffiront pour le montrer.

J'ai essayé de faire voir que, parmi les spectacles qui excitent le rire, il en est au moins quelques-uns qui produisent cet effet en satisfaisant en nous un sentiment voisin du plaisir de l'enfant à la vue de ce qui est nouveau et extravagant. Cela veut dire que ces spectacles font appel à cette forme primitive du rire dont nous avons déjà parlé, et qui est provoquée par un soudain accroissement de joie. Le plaisir éprouvé à la vue du costume du clown, de ses mouvements et de ses paroles, a quelque chose de l'hilarité joyeuse du sauvage à qui l'on montre une machine étonnante de l'Europe, quelque chose de l'hilarité joyeuse de l'enfant lorsqu'il voit tout à coup danser sur le mur de sa chambre un rayon de soleil [1].

En réfléchissant un peu plus aux groupes de choses risibles, nous nous assurons que d'autres éléments de ce rire primitif se rencontrent en notre appréciation du risible. Bain se trouve lui-même obligé de combler les lacunes du principe de Hobbes, en disant que

1. M. Bergson a entrevu la part qu'il convient de faire a « l'amusement enfantin » dans notre rire; mais il ne s'est pas rendu compte de l'importance de ce facteur.

le spectacle de la dégradation peut provoquer le rire, non seulement en excitant le sentiment de puissance ou de supériorité (comme l'a dit Hobbes), mais en outre en nous affranchissant tout à coup d'un état de contrainte. L'abandon de l'attitude sérieuse à l'église quand un incident trivial vient à s'y produire, offre un cas où l'abaissement de la dignité d'une chose ou d'une situation nous fait sentir un soulagement agréable [1]. Cette idée nous conduit beaucoup plus loin que l'auteur ne le pense. Le plaisir que nous éprouvons à nous sentir délivrés d'un état de contrainte s'ajoute, il nous semble, aux autres actions mentales en bien des cas où l'on ne peut découvrir aucune dégradation dans la perception du risible. Quelquefois la contrainte est très pénible; par exemple quand le narrateur d'une histoire plaisante sait porter l'émotion de la crainte juste au degré nécessaire pour nous donner la sensation délicieuse d'en être délivrés au moment où nous apparaît brusquement le *dénouement* comique. Ici la grande cause de notre rire est dans la joie d'être affranchis d'une tension nerveuse [2].

En d'autres cas, le soulagement résulte de l'interruption d'une attitude grave par quelque incident qui survient sans rapport avec la circonstance et qui, par contraste, paraît frivole. Le rire qui se produit dans une église par suite d'un léger *contre-temps* est l'exemple que nous avons donné. Il y a là discordance entre deux ordres d'idées, si l'on veut, ou plutôt, il me semble, entre deux intérêts qui ne sont pas sur le même plan. Car il faut que l'interruption paraisse comique par le caractère frivole qu'elle présente, par le point de vue irrévérencieux qu'elle suggère fortement.

Comme nous venons de l'indiquer, ces deux sources du rire : une joie soudainement éprouvée et le sentiment d'être affranchi d'une contrainte, sont étroitement liées l'une à l'autre. La perception inattendue qui nous réjouit semble ordinairement apporter un genre de soulagement. Cela est vrai certainement de tous les cas où elle était précédée d'un état de dépression et d'ennui. Le rire par lequel les enfants répondent aux efforts que nous faisons pour les amuser, peut être un moyen d'échapper à une certaine tension résultant de l'état d'ennui, à la contrainte que leur impose au moment la pauvreté de ce qui les entoure [3].

On peut concevoir une autre manière de réunir les effets de la joie soudaine et du sentiment de délivrance. On a dit que toutes les choses risibles agissent sur nous par un choc de surprise, suivi

1. Voyez *Les émotions et la volonté*, ch. XIV, p. 38-40. (Paris, F. Alcan.)
2. Cf. Dugas, *Psychologie du rire*, p. 128 et suiv. (Paris, F. Alcan.)
3. *Esprit et humour*, p. 7.

d'une sensation de soulagement. Leigh Hunt, par exemple, estime que, lorsque nous rions de quelque chose, nous recevons un choc de surprise qui produit un *arrêt de la respiration*, arrêt proportionné à la vivacité de la surprise; et que le rire nous met à l'aise. Cette théorie contient un principe physiologique solide que nous avons déjà adopté; mais elle paraît aller trop loin. Comme j'ai essayé de le montrer, le choc de surprise, au sens que l'on donne ordinairement à cette expression, n'est pas un antécédent invariable de notre rire. D'autre part, on peut soutenir avec quelque raison que, même dans les cas où manque ce choc complet de l'inattendu, il y a un moment de tension où la perception heurte l'habitude de l'œil, et que le rire exprime l'attitude par laquelle l'esprit s'accommode de cette discordance et l'accepte comme un jeu inoffensif.

Pour compléter notre analyse psychologique des tendances qui se combinent dans le plaisir causé par les choses risibles, il nous faut dire quelques mots de cette autre variété du rire primitif, le rire de mépris. En traitant de cette variété du rire dans le chapitre III, nous l'avons distingué du vrai plaisir résultant du risible qui est quelque chose d' « objectif ». Ce serait cependant une profonde erreur de ne pas reconnaître qu'entre les deux il y a une réelle parenté. D'abord, il est certain que, du rire de mépris, de celui, par exemple, que provoque l'abaissement d'un ennemi, ou l'irritation de quelqu'un à qui l'on a joué des tours, on passe aisément au plaisir causé par le risible proprement dit. C'est là évidemment un rire qui est en partie produit par quelque chose d'objectif. De plus, il est à présumer que, par sa nature même de *rire*, il suppose chez l'heureux spectateur, une attitude moins sérieuse que la moquerie qui se répand en mots injurieux. Il s'appliquera naturellement à la *mine* déconfite que fait paraître la personne humiliée, et qui, pour d'autres aussi, serait vraisemblablement un sujet de rire.

Ensuite, quoique la théorie de Hobbes, telle qu'il la formule, soit, à mon sens, erronée en ce qu'elle insiste sur le sentiment de supériorité ou de puissance que donne au spectateur la conscience de soi-même, il me paraît incontestable que dans tous les exemples du risible qui appartiennent clairement à la catégorie des dégradations légères se remarque un sentiment d'orgueil qui ressemble à ce que Hobbes appelle « soudaine vanité ». Comme l'a rappelé Bain, la malveillance ou malice a des déguisements de Protée, et l'un d'eux est sans nul doute la joie du rieur. C'est certainement dans le rire satirique et dans l'espèce la plus brutale de plaisanterie que se fait entendre le plus distinctement la note de maligne jactance. Mais je soupçonne qu'il y en a un reste, caché, comme un ennemi battu,

inexpugnable quoique fort affaibli, dans la plus grande partie de nos rires.

Quelques faits semblent mener à cette conclusion, que l'idée de supériorité est impliquée, sinon tacitement exigée, par les formes du rire qui ont un objet nettement personnel. Il y a ce fait bien connu, que le rire est empêché, chez l'observateur, s'il se sent de quelque manière inférieur à la personne qui en peut être l'objet, ou même s'il a du respect pour cette personne. Mais d'autres faits me paraissent encore plus concluants. Le premier est que, si une personne se trouve engagée dans la mésaventure humiliante, dans la situation absurde, quelle qu'elle soit, qui provoque le rire, il ne rit plus, ou il rit sur un autre ton. Je vois mon estimable compagnon de route perdre son chapeau au coin d'une rue où le vent se tient en embuscade; mon âme exulte. Un moment après, je suis victime de l'embuscade : dans ce cas, mon rire s'arrête, et une autre émotion se produit en moi. Ou, si je suis un « animal rieur » au point de conserver mon hilarité, mon rire aura changé de caractère. La vanité, le sentiment d'orgueil, l'exultation, auront entièrement disparu, et dans le nouveau rire, dont je serai l'objet en même temps qu'un autre infortuné, il y aura une sorte d'humiliation; tout au plus sera-t-il réduit à exprimer une « joie réprimée ».

Le second fait est encore plus décisif. S'il n'existe aucune idée de supériorité dans notre rire ordinaire quand les autres en sont l'objet, comment se fait-il qu'il nous soit si désagréable d'être l'objet de celui des autres? Le plus aimable des hommes trouve qu'il est assez dur de s'élever à la simple tolérance pour le rire qui l'atteint : l'homme qui est assez sublime pour y trouver une satisfaction réelle et considérable doit être un héros, ou — diraient quelques-uns — un lâche. Il y a des hommes d'une humeur naturelle et parfaitement irréprochable qui ne sont guère moins sensibles au rire qui les attaque que les fats les plus suffisants. Peut-on comprendre ce fait si l'on ne suppose que celui qui rit d'une personne affirme instinctivement sa supériorité sur elle?

Il semble donc raisonnable d'admettre que si, dans les cas ordinaires, le rire implique une idée de supériorité, quand on en considère l'objet, le plaisir qu'en éprouvera le sujet fera naître en lui le penchant à s'estimer supérieur. Tel est, je pense, l'élément de vérité que renferme la théorie de Hobbes.

Les considérations précédentes semblent montrer clairement que le domaine du risible n'est pas aussi étroit ni aussi nettement limité que le croient la plupart des théoriciens. La joie résultant des spectacles amusants qu'il donne comprend en elle les tendances que

nous pouvons observer dans le rire des enfants et des adultes non civilisés. Et, s'il en est ainsi, il nous faut revenir sur ces tendances primitives afin de voir jusqu'à quel point elles se lient au risible, c'est-à-dire jusqu'à quel point les effets du risible peuvent être regardés comme dus au jeu de ces tendances.

En analysant les formes primitives du rire, qui précèdent l'état où il est dirigé par des idées, nous avons vu qu'il exprime le plaisir, non toute espèce de plaisir, mais seulement la soudaine apparition ou le soudain accroissement du plaisir, ce que nous appelons ravissement. Nous avons vu, en outre, que ce plaisir du rire a pour condition, dans la plupart des cas, sinon dans tous, un relâchement soudain de la tension mentale, et peut vraiment être considéré, par rapport à cette condition, comme une sensation de soulagement. C'est ce qui s'observe également dans les situations plus graves où le rire nerveux peut se produire, dans les cas plus légers, par exemple quand les écoliers se précipitent de la salle de classe dans la cour de récréation et dans les cas plus légers encore où le relâchement de la tension n'est que momentané ; de ces derniers, le rire produit par le chatouillement est le meilleur exemple.

Maintenant il semble évident que toutes ces expériences offrent quelque chose d'analogue au jeu. Nous avons déjà dit un mot de l'alliance naturelle du rire avec le penchant au jeu. Nous pouvons faire un pas de plus et dire que ces explosions de conscience joyeuse qui, chez les natures simples que n'entrave pas la pensée des apparences, s'expriment par le rire, sont de l'essence du jeu. Se plaire à la gaîté du rire, rejeter l'attitude raide et fatigante du sérieux et s'abandonner à l'hilarité, c'est vraiment commencer à jouer.

La profonde affinité qui existe entre le rire et le jeu se manifeste aussitôt que l'on commence à les comparer soigneusement. Examinons quelques-uns de leurs traits communs.

Le jeu s'oppose au travail, non comme s'y oppose le repos ou l'inactivité, mais comme l'activité facile et agréable fait contraste avec celle qui est plus énergique et en partie pénible. Il en est de même du rire. C'est une activité facile et agréable en opposition avec l'activité plus pénible de nos heures sérieuses.

En outre, le jeu est une libre activité qui a son but en elle-même ; c'est-à-dire qu'il n'a pas une fin hors de lui-même, qu'il n'a pas en vue la satisfaction d'un besoin quelconque, sauf celui qui résulte du penchant au jeu lui-même. Ainsi est-il libre de la contrainte externe et du sentiment de l'obligation, — d'un « il faut » que fait entendre soit la voix d'un maître, soit celle du moi supérieur, — sentiment lié à l'attitude de celui qui travaille. De même, lorsque

nous rions, nous sommes affranchis de l'effort d'une concentration sérieuse, de la contrainte imposée par les besoins pratiques et autres qui obligent les hommes à rester, en général, des êtres sérieux.

Il suit de là que le jeu est relatif au travail, qu'on en jouit comme d'un allégement à de plus graves occupations et qu'il ne peut être indéfiniment prolongé. Il en est de même, comme je l'ai indiqué plus haut, du rire et de ce que nous pouvons appeler « faire le fou ».

En disant que le jeu est une activité spontanée, affranchie, de l'impérieuse loi de la nécessité, je n'entends pas dire qu'il est sans but. Le penchant au jeu pourvoit à ses propres fins, car s'il ne tendait à aucune fin, il ne pourrait devenir une activité consciente au plein sens du mot. Ainsi ce fait que les enfants et peut-être aussi les jeunes animaux jouent à la bataille, implique, comme le soutient le professeur Groos, une ardente aspiration à une sorte de conquête. En d'autres termes, l'instinct qui est au fond de l'activité, semble porter en lui quelque chose qni ressemble à une fin. Il en est de même de ces divers jeux d'enfants qui tendent à la réalisation d'une idée, et qui par là ressemblent à l'art. En ce cas aussi, un instinct, celui d'imitation, fait ressembler à un effort de travail sérieux l'aspiration à une fin. La même remarque s'applique à l'activité qui se déploie dans le rire. En faisant telle ou telle plaisanterie, nous avons certainement en vue un but déterminé. Mais ce but n'est jamais ici regardé comme sérieux ou important. Le jeu cesse d'être un pur jeu sitôt que la fin dont il s'agit, par exemple la conquête, est envisagée comme une chose de conséquence pour le joueur; et, de même, le rire cesse d'être hilarité pure sitôt que la fin, par exemple l'invention d'un bon mot, est considérée comme un avantage personnel solide, tel qu'un accroissement de réputation [1].

On peut faire la même remarque sur l'attitude sérieuse que l'on apporte au jeu, lorsqu'il prend une forme qui exige quelque concentration de la pensée. Cela ne détruit pas le caractère joyeux de l'activité tant que la fin n'est pas envisagée comme chose de sérieuse importance. Sous ce rapport également, le rire ressemble au jeu, car nous pouvons nous donner beaucoup de peine pour préparer nos tours plaisants, sans jamais perdre de vue notre but qui est l'amusement.

Ceci nous conduit à un autre genre d'affinité entre le jeu et le

1. Le professeur Groos n'énonce pas, il me semble, assez clairement la distinction dont il s'agit, quoiqu'on puisse dire qu'il la reconnaît à moitié, lorsqu'il parle du « plaisir de la conquête » comme de la fin des jeux qui simulent des combats. (*Les jeux des animaux*, p. 291,. [trad. française, Paris, F. Alcan].)

rire. L'un et l'autre, quoique bien distincts des choses du monde réellement sérieux, s'y rapportent d'une certaine façon. Le jeu des enfants, nous le savons, présente, dans une grande mesure, l'apparence, c'est-à-dire l'imitation des scènes et actions de la vie sérieuse, avec une certaine conscience de son caractère illusoire. Tant que le jeu reste pur jeu, je crois que l'enfant, malgré l'attention sérieuse qui paraît l'absorber, se doute un peu que c'est là du faux-semblant. Il est certain que, dans ce cas, nous avons affaire à une conscience double ou « divisée »[1] et, comme nous l'avons montré plus haut, le rire se donne habituellement carrière en effleurant le domaine du sérieux. Dans les deux cas, nous voyons le goût du faux-semblant singeant le monde réel, dépouillant les choses de la signification et de la valeur qu'elles ont pour la partie sérieuse de l'esprit et les transformant par l'imagination en de pures apparences pour notre amusement.

Un autre point de similitude est à noter. De récentes discussions sur la nature du jeu ont fait ressortir son utilité. Non seulement l'activité au jeu est, pour les enfants et pour les jeunes animaux, physiologiquement avantageuse comme exercice salutaire; on se rend compte maintenant qu'elle est précieuse comme habitude préliminaire d'actions qui, plus tard, deviennent nécessaires. Ainsi, dans les jeux qui simulent les combats, les enfants et les jeunes animaux apprennent l'art d'attaquer et de se défendre adroitement[2]. L'avantage qui résulte de cette activité au jeu est dû, en grande partie, à cette circonstance qu'elle constitue un mode d'activité sociale organisée et fournit un genre d'entraînemennt pour l'activité sociale sérieuse des années futures. J'espère montrer plus loin que le rire a une valeur semblable, non seulement parce qu'il est une source d'avantages physiologiques pour l'individu, mais parce qu'il nous aide à devenir des membres utiles de la société. Il est à peine besoin de dire que, cette utilité n'étant connue ni du joueur ni du rieur, elle n'infirme en rien notre thèse, que leur activité n'est en rien dirigée par des fins externes qui aient une valeur pratique sérieuse.

Notre comparaison du jeu et du rire nous autorise à les identifier jusqu'à pouvoir dire que dans l'un et dans l'autre, notre disposition mentale est essentiellement la même. Le langage ordinaire vient à l'appui de cette opinion. *Fun*, *Frolic*, *Sport*, *Pastime*, ces

1. Sur cette « conscience divisée » qui apparaît dans le jeu, voyez Groos, *Les jeux des animaux*, p. 303.

2. Sur l'utilité des jeux des animaux, voyez Groos, *Les jeux de l'homme*, 3e partie, 2e section; et Lloyd Morgan, *La conduite des animaux*, ch. vi, 2e section.

mots et d'autres du même genre peuvent s'appliquer également à toutes les formes du jeu et à toutes les variétés du rire. Nous sommes donc en droit de faire du jeu le principe fondamental de notre théorie du rire [1]. Essayons maintenant d'établir plus complètement la présence de l'attitude du jeu dans ce domaine plus élevé du rire : le plaisir du spectacle comique.

D'abord, bien des cas du risible dont il a été question plus haut, peuvent être considérés comme l'expression, dans les personnes ou dans les choses, du penchant au jeu qui s'empare du spectateur par sympathie. Nous avons donné des exemples du rire excité par le spectacle d'actions sans but qui ont l'apparence de folâtrerie. Comme l'indique clairement le terme « jeu de mots », les plaisanteries verbales sont le produit du penchant au jeu qui rejette exprès l'emploi sérieux du langage. De plus, le bizarre, quand il va jusqu'à l'extravagant, ressemble, sans méprise possible, au désordre du jeu. L'effet plaisant du travestissement, comprenant certains genres d'imitation (*aping*), paraît souvent revêtir l'aspect du faire-semblant (*make-believe*) qui constitue le jeu. En voyant une chambre en désordre, nous avons pour le moins l'impression forte qu'on a pu y jouer bruyamment. Nombre d'irrégularités de pensée et d'action font aisément supposer qu'on se livre au jeu : par exemple, des inconséquences et confusions d'idées, des actions drôles qui paraissent sans but, telles que quitter la scène et y revenir à plusieurs reprises, des actes répétés sans raison par la même personne ou par d'autres, toutes choses qu'on observe ordinairement au cirque et dans la maison populaire de jeu. Notons, comme dernier exemple, l'effet produit par l'inconvenant lorsqu'il prend un aspect trivial dans une occasion solennelle. L'amusement qui en résulte vient certainement de ce que nous y voyons une ressemblance avec les intermissions que présente le jeu de l'enfant.

Quelle extension peut-on donner à ce principe? Ne peut-on pas dire que ce qui se remarque de plaisant dans la disconvenance de la conduite et des circonstances, que l'affaissement intellectuel et moral, quand il revêt l'aspect de la folie, nous affecte comme expression du penchant au jeu? Et notre amusement à la vue de certaines mésaventures qui, du fait des autres ou du hasard, prennent l'apparence d'une duperie, d'une tromperie, ne peut-il pas être attribué à une sorte de taquinerie enjouée?

Cependant, il ne faut pas attacher trop d'importance à cette

1. Parmi les précédents écrivains qui ont traité le sujet, M. Dugas semble être celui qui a vu le plus clairement que le rire est essentiellement de la nature du jeu (*Psychologie du rire*, ch. VI, spécialement p. 115 et suiv.).

expression « *enjoué* ». Il paraît y avoir bien des cas du risible, — par exemple : vices amusants, absences d'esprit, et toutes espèces d'inconséquences qui introduisent le solennel là où il est déplacé, — où la disposition mentale exprimée est très opposée à l'enjoué. Il n'est pas besoin de pousser ce principe à l'extrême. Même lorsqu'il ne présente pas l'apparence d'un appel au jeu, le spectacle risible peut, d'une autre manière, mettre le spectateur en joyeuse humeur. Il offre ainsi son caractère particulier qui est de nous faire perdre notre sérieux et de nous conduire doucement à nous en faire un jeu plutôt que de le considérer sérieusement. Rappelons quelques exemples de choses risibles qui suffiront à éclaircir ce point.

Commençons par le rire que provoque la nouveauté : le bizarre, l'extravagant, qu'est-ce autre chose que la manifestation d'un penchant au jeu, un gai caprice qui, se refusant à prendre pour l'instant les objets au sérieux, dédaigne leur réelle nature et leur signification pratique, théorique et même esthétique, pour le plaisir d'en faire les jouets de nos yeux? Ou, si l'idée d'une règle, violée par l'apparition du nouveau dans le champ de la perception, se présente et s'impose, notre rire annonce que l'infraction dont il s'agit n'a pas d'importance, que cette violation de la bonne loi de la coutume est laissée de côté et tournée en plaisanterie par le vif esprit de jeu qui est en nous.

Il en est de même des mésaventures, des maladresses, et de toutes sortes de fautes morales et intellectuelles. Ces choses ont évidemment en elles un côté sérieux par où elles se présentent à notre jugement comme dignes de pitié, comme regrettables, souvent comme nettement coupables. Cependant, nous rions et nous laissons de côté notre responsabilité de juges, parce que l'humeur où nous sommes au moment nous dispose à l'indulgence, et parce que l'attitude que nous prenons en considérant la petitesse du mal éveille en nous instantanément l'amour du jeu, la tendance à faire de ce qui est sérieux, une bêtise dont on s'amuse.

Dans le rire provoqué par d'adroites allusions à l'obscène, c'est également le passage rapide de l'attitude sérieuse à celle du jeu qui paraît être au fond de notre gaîté. Ici encore, c'est la petitesse du mal, — petitesse dont le degré au regard de l'esprit varie considérablement avec la qualité du rire, — qui désarme l'attitude sérieuse et l'attire au jeu.

Dans les faux-semblants de divers genres qui excitent le rire, nous notons le même rapide passage à l'attitude de jeu. Car pour jouir avec une parfaite gaîté du vain spectacle qu'ils offrent, il faut que nous soyons prêts à nous aveugler sur ce qui en eux a une

sérieuse signification morale. Ici, également, nous passons au rôle du joueur en transformant ce qui a quelque chose de sérieux, et même quelque chose de préjudiciable, en un pur jouet.

Les variétés les plus intellectuelles du risible présentent au fond le même caractère. L'incongru, l'absurde, les termes ambigus sont choses qui blessent notre désir d'avoir, comme personnes sérieuses, de la consistance et un langage convenable dans notre milieu social. Ils provoquent notre rire lorsqu'ils revêtent une forme capable de nous faire quitter cette attitude sérieuse et de nous amener à n'y voir qu'un spectacle divertissant.

Dans le rire le plus intellectuel qu'excitent les choses, nous trouvons la forme parfaite du jeu de l'esprit. Je dis « parfaite », parce que les psychologues, comme les autres, parlent ordinairement de l'imagination poétique comme d'une activité de jeu, quoique, dirigée par les fins de l'art, elle soit elle-même sérieuse si on la compare aux mouvements plus libres des idées, lorsque l'humeur joyeuse s'empare de nous.

Un autre exemple du rôle que joue l'esprit de jeu dans le domaine du risible, ne doit pas être oublié. J'ai considéré l'introduction du trivial dans les scènes solennelles comme l'expression du badinage de l'enfant; mais, comme je viens de l'indiquer, il y a quelque chose de plus. Les scènes de grande cérémonie, où la contrainte rigoureuse que l'on est obligé de s'imposer à soi-même est pénible pour ceux qui n'ont qu'une gravité limitée, sont de nature à mettre notre esprit dans un état d'équilibre fort instable. De là l'accueil que nous sommes disposés à faire à tout ce qui touche aux tendances enjouées qui sont en nous. Dans ces circonstances, de petits incidents qui, à un autre moment, auraient passé inaperçus, sont saisis et deviennent risibles, précisément à cause de la nécessité où nous sommes de nous abandonner de temps en temps à la liberté du jeu.

Comme on l'a bien compris, l'esprit d'enjouement dont le rire est plein, caractérise uniquement le genre plus gai où ne se trouve pas la moindre trace de sérieux. Lorsque notre penchant à la plaisanterie a un but sérieux, comme par exemple dans le rire satirique, le caractère d'enjouement est moins facile à reconnaître. Non que, ici même, on ne puisse trouver une ressemblance entre le rire et le jeu; car, ce que nous appelons jeu ou sport a souvent un intérêt sérieux, et le joueur, comme le rieur, peut aisément franchir la limite qui sépare l'attitude sérieuse de l'attitude de jeu. Nous n'insisterons pas sur ce point que, dans le rire, il y a différents tons, les uns plus enjoués que les autres; qu'on ne peut clairement déterminer sa nature et sa fonction qu'en les distinguant.

Le résultat de notre examen est que les impressions du risible peuvent se réduire à un ou deux principes. Le rire qui concerne les choses est de tons variés. Il réunit en lui un certain nombre de tendances primitives; il représente les produits de phases très anciennes de l'évolution intellectuelle et morale. C'est ce qu'admettent implicitement tous ceux qui reconnaissent le principe intellectuel et le principe moral; car le rire qu'excite le spectacle de la dignité abaissée est probablement d'origine plus ancienne que le « rire de l'esprit », dont s'occupent la plupart de ceux qui traitent du risible. La discussion nous conduit plus loin. savoir : à cette conclusion que l'effet du risible. même lorsqu'il s'agit de ce que les philosophes donnent comme un exemple du comique, est un sentiment très complexe, contenant quelque chose de la joyeuse surprise de l'enfant à la vue du nouveau et de l'extraordinaire; quelque chose de la gaîté avec laquelle l'enfant répond à l'invite au jeu; souvent aussi quelque chose du sentiment d'expansion qu'on est heureux d'éprouver après la contrainte, et qui donne une grande mobilité aux membres, subitement délivrés, des jeunes animaux et des enfants.

D'après le rapport que nous reconnaissons entre le risible et le rire envisagé dans l'ensemble de ses conditions, nous aurons à modifier la méthode suivie dans l'étude du sujet. Le problème se transforme naturellement en cette question : pouvons-nous remonter à la différenciation et à l'intégration organiques des diverses tendances psychiques que notre analyse a mises en lumière? En d'autres termes, il nous faut recourir à la méthode génétique, et essayer d'expliquer l'action du risible sur notre esprit d'une manière exclusivement scientifique en retraçant les phases de son développement. Cette explication pourra être quelque jour couronnée par une autre de nature philosophique, si une analyse logique plus pénétrante réussit à découvrir l'essence du risible; quant à présent, c'est la seule qui présente de l'utilité.

Nous verrons en même temps que l'étude approfondie de l'origine et du développement de l'impulsion au rire nous conduira au delà des limites de la pure psychologie. Nous aurons à considérer comment cette impulsion s'est accrue dans l'évolution de la race; ce qui nous obligera à adopter le point de vue biologique, et à nous demander comment ce groupe spécial de mouvements a été choisi et fixé parmi les caractères de notre espèce.

D'autre part, le rire est plus qu'un phénomène physiologique et psychologique. Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, il a une signification sociale, et les plus hauts degrés de son évolution ne

peuvent être considérés que comme un trait du progrès social. Quelques mots suffiront ici pour éclaircir ce point, qui sera traité plus complètement dans la suite.

Nous avons considéré la tendance à rire des choses comme une espèce de jeu. Or, ce que nous appelons ordinairement jeu est essentiellement un mode d'activité sociale. L'enfant, bien qu'il puisse jouer seul, cherche un compagnon de jeu. Pareillement, l'homme pris de l'envie de rire peut être gai tout seul; cependant, il cherche des personnes qui rient avec lui. L'hilarité est, en effet, un genre d'action auquel on se livre en chœur. Ainsi, comme je l'ai déjà dit, le rire entre pour une modeste part dans les fins sociales. En s'appliquant à certains défauts qui accusent une sorte d'infirmité sociale, il tend assez clairement à corriger et à améliorer les choses. Souvent sous une forme voisine d'un châtiment sévère, plus souvent encore sous celle d'une joyeuse taquinerie ou d'une raillerie de bonne humeur, il est un des modes les plus précieux de cette douce contrainte sociale par laquelle les individus sont en somme maintenus dans le droit chemin. C'est ainsi que nous pouvons pleinement comprendre pourquoi le rire s'attache aux divers traits des objets qui, comme on l'a vu, se rapportent aux exigences sociales.

Enfin, ce sera en rappelant l'évolution du rire dans l'humanité que nous arriverons le mieux à la solution du problème de l'idéal qui devrait régler cette impulsion quelque peu désordonnée. Cette étude nous promet la révélation des tendances par lesquelles le rire a été élevé et perfectionné dans le passé et dont la connaissance lui permettra de se diriger consciemment dans l'avenir.

JAMES SULLY.

LE SURMENAGE A REBOURS

Par surmenage on entend communément un excès de travail: il serait aussi juste d'entendre un défaut d'organisation du travail. Les logiciens définissent l'erreur un désaccord entre l'esprit et la réalité. Nous définirons le surmenage, qui constitue une erreur sociale, économique et physiologique, une disproportion entre l'homme et sa tâche. De même que l'erreur n'est point inhérente à notre esprit, n'est point un vice constitutionnel, qu'elle est accidentelle, gratuite, qu'elle est toujours évitable, sinon en fait, au moins en principe; de même le surmenage, si fréquent et ordinaire qu'il soit, est exceptionnel, anormal; il ne devrait pas se produire; il n'est en fait épargné à personne sous une forme et à un degré quelconque, mais il est au pouvoir de tous d'y échapper. Il n'est point une disproportion de nature entre l'homme et sa tâche, ou une incapacité foncière, mais une incapacité voulue, ou au moins consentie, celle par exemple de l'homme qui a trop présumé de ses forces, qui a assumé ou s'est laissé imposer une tâche trop lourde, dont il ne peut venir à bout, ou dont il s'acquitte mal, et qui se dépite, se désespère, et s'ôte, par cet agacement même, le reste de ses moyens d'action. Par suite, le remède au surmenage n'est pas la cessation du travail, le repos, mais le retour au « bon ouvrage », l'observation des lois auxquelles est soumise la nature du travailleur et des conditions du travail, considéré en lui-même ou dans son objet. Autrement dit, le surmené étant un incapable, le contraire du surmené est non pas l'oisif, mais l'être intelligent, actif, non-seulement égal, mais supérieur à sa tâche, qui la remplit bien, avec entente, partant avec plaisir, et qui y apporte en outre un esprit libre, maître et sûr de soi, exempt d'exaltation comme de découragement et de faiblesse.

En résumé, le surmenage est la violation ou le malaise qui découle de la violation des lois naturelles du travail. Il est l'inverse, et pourtant aussi, en un sens, l'analogue, de l'inaction forcée et du malaise qu'elle cause aux natures jeunes et ardentes. Celles-ci en effet ne se résignent point à une vie de torpeur et de néant. Pour en sortir, elles accepteraient les plus pénibles, les plus humbles besognes.

Ainsi la jeune fille riche, condamnée, pour tenir son rang, à une oisiveté distinguée, mise au maigre régime des occupations élégantes, petits ouvrages et arts d'agrément, si elle vaut mieux que le bonheur négatif dont on lui fait un devoir, rêvera d'être pauvre, d'avoir sa vie à gagner, d'être institutrice, sœur de charité, tout plutôt que d'être un bibelot de salon et de se faire à elle-même horreur et pitié. C'est là la contre-partie du surmenage; mais il est vrai de dire que les extrêmes se touchent. Le malaise est le même qui provient du défaut et de l'excès d'activité : c'est un mécontentement de soi, le sentiment d'une vie gâchée. La seule différence est que, dans un cas, la vie paraît sans objet, n'a pas de fin ou a une fin dérisoire, et que, dans l'autre, une fin est posée à l'activité, mais que les moyens manquent ou sont insuffisants pour l'atteindre.

Poursuivons le parallèle. Le condamné au repos forcé se rabat sur les occupations qu'on lui laisse, s'en crée d'autres, essaie de se faire illusion, s'agite, se démène et partant se surmène, si le surmenage est, pour ainsi dire, une activité inadéquate. Mais cet effort pour sortir d'une torpeur pénible rarement aboutit. Celui qui d'abord étouffe dans un milieu fermé et dont la vie est sans événements, sans tâche sérieuse, arrive à peu près fatalement à se faire à l'atmosphère où il vit, à la trouver respirable, à se passionner pour des incidents minuscules que son imagination grossit, à se dépenser en niaiseries; il n'est plus alors surmené, mais diminué. Inversement, celui qui entreprend une tâche pour laquelle il n'est point fait, s'efforce d'abord de s'élever jusqu'à elle, mais rarement il s'épuise dans cette lutte inégale; le plus souvent il accepte son insuffisance et se résigne à sa défaite; c'est sa tâche alors qu'il amoindrit. Le résultat final est donc à peu près le même de l'éducation qui comprime et de celle qui surmène.

Il importe peut-être de remarquer, quand ce ne serait que pour ne pas se donner l'air et le ridicule de pourfendre des entités, de se battre contre des moulins à vent, que la compression et le surmenage ne sont point moralement imputables, encore qu'ils soient logiquement attribuables, à tels systèmes d'éducation, qu'ils dérivent de ces systèmes, comme des conséquences sans doute naturelles, mais éloignées, qu'on n'a pas prévues, dont après coup on s'étonne, que d'ailleurs on réprouve, et dont on se croit en droit de décliner par là même, à tous points de vue, la responsabilité. Le surmenage intellectuel en particulier apparaît à tous comme un scandale. Il n'est pas exagéré de dire qu'il est devenu, depuis nombre d'années, l'épouvantail, le cauchemar de tous ceux que préoccupe le problème de l'éducation, et il aurait, il y a longtemps,

disparu, s'il avait suffi pour cela de le dénoncer, de le charger de malédictions, de proposer et de décréter sa mort. Mais on ne voit pas qu'en fait il soit devenu moins fréquent ni moins grave. Des esprits chagrins diraient même que l'affaiblissement des études a pu se produire sans y remédier d'une façon sensible. Il est un mal qui reparaît toujours, sous des formes imprévues et nouvelles, et par l'effet même des mesures qu'on prend pour l'éviter.

C'est qu'il se produit par le jeu de ces lois naturelles qu'on n'élude pas. Ainsi le surmenage est par exemple une conséquence lointaine, non voulue, du principe démocratique de l'accession de tous à tous les emplois. Ce principe est un appel à toutes les ambitions; il a pour corollaire la mise à la portée de tous de l'éducation, voire de l'éducation intégrale, considérée comme moyen de produire les talents de chacun. Mais l'idéal qu'on fait luire ainsi aux regards de tous n'est pas pour tous convertible en réalité; et pour ne vouloir pas admettre en droit l'exclusion, on décrète en fait le surmenage des incapables.

Ira-t-on plus loin encore? Refusera-t-on, au nom de la justice sociale, d'accepter le fait de l'inégalité naturelle des esprits? Dira-t-on que si l'enseignement n'est pas accessible à tous, il faut qu'il le devienne? On le fera alors à l'image de ceux à qui on l'adresse; on le simplifiera, on l'allégera, on le volatilisera. On le fera évanouir plutôt que de renoncer à le répandre. On subira les exigences du fait pédagogique sans rien sacrifier des hauteurs de l'idéal social. On se consolera au besoin par la splendeur des programmes, de la pauvreté des résultats. Mais, du point de vue même où nous nous plaçons, on se prépare ainsi une déconvenue nouvelle et plus forte. Rendre l'enseignement illusoire, n'est pas le rendre reposant. Le travail mal venu, loin d'exclure le surmenage, l'engendre au contraire naturellement et toujours.

Il semble qu'il y ait antinomie entre la culture intensive et la culture extensive, entre la diffusion de l'instruction et sa pénétration dans les esprits. Or on est aujourd'hui préoccupé surtout d'étendre à tous le bénéfice de toutes les connaissances. On a proprement en vue d'universaliser l'instruction, non de la réaliser. Il suit de là que l'enseignement perd foi en sa fonction, se relâche de ses rigueurs de discipline et de méthode, n'ose plus s'imposer, se contente de s'offrir. A mesure que se développent ses ambitions idéales, que s'étend sa clientèle, que s'allongent ses programmes, ses exigences réelles se restreignent, se font plus modestes et plus humbles. Il fait penser à cette morale relâchée qui met des coussins sous les coudes des pécheurs; il compatit à la faiblesse intellectuelle, l'ac-

cepte comme donnée, la prend pour mesure. Dans ces conditions, il devrait au moins empêcher le surmenage; il le rend au contraire inévitable. Par les mesures ou dispositions qu'il prend pour le prévenir ou le combattre, il le produit ou l'aggrave. Dégager les principes ou systématiser les errements de cette pédagogie complaisante, ce sera définir le surmenage à rebours, en classer les effets.

Nous supposerons d'abord une éducation ayant en vue, non pas de supprimer, ce qui est impossible, mais de réduire au minimum l'effort intellectuel en général. Le calcul manque déjà de justesse, si ce qui fatigue et ce qui pèse ce n'est pas l'effort, mais l'effort stérile, dépensé en pure perte, qui n'a pas de but ou qui manque le but, reste sans effet, si le surmenage en un mot est seulement la maladresse et le découragement dans l'effort. De plus il est mauvais, si l'esprit qu'on prétend ménager se trouve être par nature tout élan et tout flamme, s'il veut être intéressé, mis en éveil et tenu en haleine, s'il est sérieux et veut être, non amusé, mais instruit. Or tel est en fait l'esprit de l'enfant. Sa curiosité n'est pas seulement très vive, mais très exigeante. Elle est en outre, si j'ose dire, plus formelle encore que matérielle. L'enseignement, pour lui plaire, doit être une perpétuelle révélation, moins encore par les connaissances positives qu'il lui apporte que par les idées qu'il lui suggère. L'enfant n'est ni un simple curieux ni un badaud, mais un esprit qui s'ouvre à l'intelligence des choses. Il éprouve une véritable déception, il tombe au plus bas degré de la santé intellectuelle, dans l'atonie, quand l'enseignement qu'il reçoit ne lui apporte aucun fait nouveau, aucune idée nouvelle, ou quand, matériellement encombré, il est formellement vide.

Mais précisément d'ordinaire ce n'est pas l'effort intellectuel en général, c'est tel effort particulier, celui du raisonnement par exemple, qu'on juge contraire à la nature de l'enfant et qu'on se propose de lui épargner. On le soumet alors au régime des études concrètes. On croit que pour remédier au surmenage dans les classes, si surmenage il y a, il convient de remanier d'abord les programmes d'études, de substituer par exemple l'histoire naturelle à l'arithmétique, les éléments de géologie ou de physique au rudiment du latin. Or on se trompe déjà en cela. Les études abstraites, l'arithmétique, la grammaire, offrent un avantage inappréciable et trop peu remarqué, celui de couper court à l'indiscrétion enseignante. Il est impossible ou difficile, en ces matières, de passer outre aux connaissances mal digérées, incomplètes; le maître est obligé de régler sa marche sur le pas de l'enfant. Les sciences concrètes

peuvent être au contraire, sans qu'on s'en doute, surabondamment enseignées. Elles peuvent de plus l'être mal : il n'y en a pas une, si simple, si intéressante qu'elle soit ou passe pour être, qu'on ne puisse embrouiller, rendre confuse, à l'aide de laquelle par conséquent on ne puisse rebuter, alourdir et surmener les cerveaux. Enfin ce qui produit le surmenage ce n'est pas tant, faut-il le dire? telle étude en particulier, celle-ci ou celle-là, que toute étude mal prise. La méthode d'enseignement importe plus encore que le choix des matières à enseigner.

Quelle sera cette méthode? Ceux qui tiennent la rigueur dans le raisonnement pour une gène imposée à l'esprit verront un progrès dans le relâchement de la méthode, dans la substitution de la causerie à la leçon, de la conférence au cours, de l'enseignement libre, négligé, livré aux hasards de l'inspiration et des lectures, à l'enseignement suivi et régulier. Ils seront d'avis qu'il faut laisser de côté les aridités de la science, quand parmi ces aridités devraient s'en trouver les principes et la base, qu'il faut dissimuler les difficultés premières, ne les rechercher point, les passer sous silence, les enregistrer négligemment quand elles viennent, ou les diluer, les noyer dans le reste, au lieu de les présenter à part et de les attaquer de front. C'est ainsi qu'on enseignerait par exemple les langues sans s'embarrasser autrement de la grammaire; on la verrait venir; on l'apprendrait à mesure, on se passerait de la savoir; on en remplacerait l'étude méthodique et expresse par un catalogue de faits grammaticaux successivement passés en revue dont la suite et partant la signification se dégageraient d'elles-mêmes. On se contenterait d'indiquer, de mentionner en passant ce que dans le système contraire on croit devoir signaler et mettre en lumière. L'enseignement dans ces conditions semblerait exiger le minimum d'application et d'effort. Il imposerait en réalité à ceux qui le suivraient la fatigue la plus grande. D'abord il ne faut pas supposer inné le besoin de l'information matérielle, du reportage. Il ne faut pas non plus, lorsqu'il existe, s'en exagérer l'importance. Il y a sans doute des esprits banals, capables de s'intéresser à tout, de tout enregistrer et retenir; mais il y en a d'autres plus réfléchis, plus ménagers de leur peine, bien résolus à n'accorder qu'aux objets qu'ils en jugent dignes l'effort de leur attention. D'une façon générale, on lasse aussi bien les esprits par l'abus des faits, des anecdotes, des histoires, des informations de tout ordre que par l'abus du raisonnement. Le surmenage existe pour les facultés intuitives et réceptives aussi bien que pour les facultés discursives.

Enfin l'esprit s'évertue à comprendre ce qu'on néglige de lui

expliquer, et pour cela il se dépense en efforts à côté, stériles ou accidentellement efficaces. Il n'y a pas d'instruction plus laborieuse et plus lente que l'instruction fortuite. Descartes remarque qu'il a encore moins profité de l'expérience directe, acquise au cours de ses voyages par le contact des hommes et des choses, que de l'étude des livres, l'une représentant la conversation lâchée du vulgaire, l'autre la « conversation étudiée » des honnêtes gens. Ce n'est pas que le grand livre du monde ne soit supérieur à tous les livres, plus utile à consulter et à méditer, mais étant par malheur embrouillé et confus, il est d'une lecture plus ardue et, en ce sens, moins instructif.

C'est donc se leurrer que de compter sur la raison et de ne s'appliquer point à la former, de croire qu'elle s'éveillera, se dégagera d'elle-même à l'appel magique des faits et surgira toujours à point nommé, comme un ressort intelligent qui serait mû par un mécanisme aveugle. Comment oublier que l'expérience suppose un esprit préparé à la recevoir? Telle qu'elle s'offre à nous, à l'état brut, elle est énigmatique, obscure; c'est un os à ronger; on s'y casse les dents. Rousseau tout le premier a dû abandonner sa prétention de faire d'Émile l'élève de la nature; il a dû se substituer ou du moins s'ajouter à la nature, l'interpréter, la faire parler; il a dû arranger, voire truquer l'expérience pour la rendre instructive. Qui le lui reprocherait autrement que comme un défaut de logique? Il s'agit d'aller à la science par la voie la plus courte et en même temps la plus sûre. C'est se moquer de l'enseignement que de lui retirer son caractère méthodique et raisonné.

L'empirisme pédagogique n'est pas seulement le plus décevant, mais le plus dur des régimes d'éducation, celui qui énerve le plus les intelligences et les accable sous le poids de connaissances le plus écrasant et le plus lourd. Le besoin essentiel de l'esprit n'est pas en effet de connaître, mais de comprendre. Il ne s'agit pas d'éveiller indiscrètement et de disperser la curiosité, mais de la satisfaire, partant de la diriger, de la contenir, de l'enfermer dans les limites précises où les questions posées peuvent être pleinement résolues et comprises, et de l'orienter dans une voie qui conduit logiquement et sûrement à des progrès suivis. Rien ne cause à l'esprit un soulagement et un bien-être plus grands que de se sentir porté et soutenu par une méthode et des principes. Rien ne décourage et ne lasse son effort comme d'être promené à travers des études diverses dont aucune n'est rigoureusement conduite et dont l'ensemble n'est point systématiquement ordonné. L'enseignement qui a plus le souci d'étendre que d'organiser fortement les connais-

sances, n'est pas seulement vain et stérile, mais il déconcerte encore et accable les esprits qu'il voudrait ménager.

Mais il est juste d'engager contre le formalisme scolastique un procès analogue à celui qu'on vient de faire à l'empirisme pédagogique. Ce système revient à dispenser l'esprit d'observer et de voir, à le réduire au raisonnement.

Il ne vaut pas mieux que le système inverse. Il part d'ailleurs du même principe. Il semblerait en effet que tous les systèmes d'éducation, pour parler comme Fontenelle, se livrent à « une espèce d'enchère, offrant de faire les choses à moins de frais » les uns que les autres. Le raisonnement à outrance répond à un genre particulier de paresse, la paresse d'information. Il consiste à discuter sur les choses sans les connaître, à suppléer aux faits par les raisons. Mais la peine que les raisonneurs s'évitent n'est rien auprès de celle qu'ils s'imposent. Faute d'indications souvent très simples, aisées à recueillir, ils se lancent dans des discussions sans fin, compliquées, subtiles autant qu'artificielles et vaines. Ils tissent laborieusement une toile fragile dans laquelle ils s'empêtrent. On sait la prodigieuse fécondité dans le vide, la richesse d'inventions dialectiques, de subtilités raisonneuses dont l'esprit humain est capable. L'exemple de la scolastique montre que la pénurie de connaissances positives n'implique pas du tout le repos intellectuel. Au contraire le champ des déductions est si vaste qu'il faut, selon Descartes, avoir recours à l'expérience justement pour le délimiter. Dans l'ignorance des faits, l'esprit se livre à un véritable dévergondage d'idées, à une débauche de raisonnements. Il ajoute aux difficultés naturelles, obscurcit ce qui est clair, complique ce qui est simple.

Ainsi donc, en résumé, que l'esprit soit étourdi par la masse des faits qui se déroulent devant lui et les enregistre sans les comprendre, ou que, fermé à l'expérience, il bâtisse des théories et raisonne sur les faits sans les connaître, il est également en dehors des conditions de vie normale, il succombe à la peine et meurt d'épuisement.

C'est qu'il se divise, entre en guerre avec lui-même. C'est un fait paradoxal, mais incontestable, qu'une simplification trop grande du mécanisme de la pensée engendre le surmenage, la surcharge intellectuelle. Il y a une santé mentale, une intégrité des fonctions qui veut être respectée. Par une sorte de balancement des organes cérébraux, une fonction intellectuelle s'exaspère, s'affole et se surmène quand une autre s'engourdit. C'est proprement par ses lacunes que l'enseignement cause une fatigue à l'esprit. Ainsi c'est le défaut de raisonnement et de méthode qui rend laborieuse et pénible l'étude,

par ailleurs pittoresque et attrayante, des sciences d'observation, et c'est l'insuffisance ou le défaut d'intérêt imaginatif qui dégoûte des sciences abstraites.

Tout ce qui tend à détruire l'équilibre mental, soit au profit de l'entendement, soit au profit de l'imagination ou des sens, tout système simpliste, empirisme pédagogique ou formalisme scolastique et logique, répugne également à l'esprit, et produit une fatigue égale, sinon en nature, au moins en degré.

Est-il donc possible d'éviter le surmenage si, de quelque côté qu'on penche, on y tombe également? Oui, car en fait les intelligents l'évitent : ils organisent leur tâche, vont à l'essentiel, négligent le détail oiseux ou accessoire, apprennent ce qu'il faut, inventent quand il faut; le travail pour eux n'est qu'un jeu. Le surmenage n'existe pas non plus pour le débrouillard, esprit élémentaire, mais bien constitué et d'aplomb, qui remplace le savoir par le savoir-faire, passe à côté des difficultés, ne donne que ce qu'il peut, ramène tout à sa mesure. Ceux-là seuls y semblent exposés qui, d'esprit médiocre et de conscience timorée, scrupuleuse, ne consentent pas à bâcler leur besogne et sont incapables de la mener à bien. Il n'y aurait donc pas de surmenés si chacun prenait comme il convient sa tâche ou avait la tâche qui lui convient.

Mais ce dernier cas n'arrive point. L'enseignement n'est mesuré à personne. Il est donné à tous libéralement, sans compter, autant dire : sans discernement. Ne pouvant plus dès lors répondre objectivement à sa fin, il ne lui reste qu'une ressource qui est de se prendre lui-même pour fin, de se complaire en sa fonction, de l'exercer brillamment, pour l'honneur. Il vise alors à se satisfaire, il s'applique à être élevé et profond, intéressant et varié, riche de faits et d'idées; il ne compte que sur sa valeur pour conquérir le succès; il se console au besoin d'un échec immédiat par des espérances lointaines, content de jeter dans l'esprit des germes qui lèveront tôt ou tard, plus ou moins. Dans ces conditions, il décourage souvent par ses qualités mêmes les efforts sincères qu'on fait pour se l'assimiler et le comprendre. Il étourdit l'humble majorité des esprits, les plonge dans une torpeur béate, un ahurissement respectueux, ou leur cause un malaise, une stupeur inquiète, une fatigue réelle, encore qu'elle ne s'avoue pas. Car il y a plusieurs sortes de surmenage. Le plus grave n'est pas celui qui se produit dès l'abord, à l'état aigu, et arrête net l'effort malencontreux et vain, mais celui qui n'étant point senti, se prolonge, passe à l'état chronique et devient une dissolution lente et complète des énergies intellectuelles, une inaptitude acquise, générale et profonde. Le principe

d'une telle déperdition des forces intellectuelles et du surmenage qui en résulte est ce fait que l'enseignement ne se renferme point dans les limites naturelles de l'action efficace. Il déborde de toutes parts. Il s'adresse à tous venants et s'étend à tout. C'est le remède à tous maux. Mais on oublie qu'il peut être lui-même un mal, sinon déjà par son inutilité même, du moins par la fatigue qu'il cause. Et ce mal n'est point atténué par un certain scepticisme pédagogique qui s'accorde fort bien avec la culture et le goût de la science, voire même avec le goût de l'enseignement, si on appelle ainsi le besoin d'étaler son érudition et son savoir. Ce scepticisme conduit à l'abandon des disciplines rigoureuses, des lentes et sûres méthodes de travail, appliquées avec suite. Il en résulte un affaiblissement de la santé intellectuelle, une diminution de la force de résistance des cerveaux. La solidité des études et des esprits disparaît. La superficialité, sous l'une ou l'autre de ces formes : la barbarie savante et la culture formelle et vide, l'abondance stérile des connaissances et l'habileté verbale, devient l'état d'esprit général ou commun. C'est là qu'il faut chercher la cause du surmenage. Les esprits ne succombent pas à la charge chaque jour croissante des connaissances à acquérir; mais ils sont déroutés par un enseignement dont les progrès accusent chaque jour davantage leur ignorance foncière, leur manque de base ou de principes, et qui tend ainsi à devenir de plus en plus une dure parade, un travail décourageant pour un résultat illusoire.

L. Dugas.

LA TÉLÉOLOGIE SOCIALE

ET SON MÉCANISME

L'idée de finalité est la citadelle du Dogmatisme sociologique. Tous ceux qui érigent la société en entité antérieure et supérieure aux individus professent explicitement ou non une téléologie sociale. Ils reprendraient volontiers, en le généralisant et en l'étendant à la vie sociale tout entière, l'aphorisme qui sert de devise au livre capital d'Ihering : *Der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechtes.*

L'idée de finalité est une forme vide. C'est pourquoi les sociologues ont introduit dans cette forme un contenu variable. Les uns ont dit que la fin de la Société était l'accomplissement de la volonté de Dieu; d'autres, que c'était le triomphe de l'Idée dans le monde; d'autres ont dit que c'était le progrès de l'Espèce, ou encore l'Harmonie générale et le Bonheur universel, etc.

Nous ne nous proposons pas de discuter en détail ces diverses conceptions de la finalité sociale. Car elles présupposent la question préalable : y a-t-il une finalité sociale?

Pour répondre à cette dernière question, nous essaierons de retracer les lois suivant lesquelles s'est déroulée en fait l'évolution sociale. A nos yeux, le seul côté scientifiquement observable de la finalité est son côté mécanique.

Il nous faut remonter jusqu'aux premières époques de la vie des hommes en société. C'est là que nous pouvons saisir les premiers rudiments et les premiers essais du mécanisme psychologique d'où sortira lentement l'idée d'une téléologie sociale.

Nous croyons avec M. Ferrero que la première loi de ce mécanisme n'est autre que la loi d'Inertie mentale avec son corollaire, la loi du moindre travail. L'inertie mentale est une donnée psychologique qu'on a vainement tenté de contester. L'homme, surtout l'homme de l'humanité primitive, a un penchant à employer les processus mentaux qui lui coûtent la moindre fatigue. « L'évolution sociologique tout entière, dit M. Ferrero, nous prouve que cette loi du moindre effort règle l'activité psychique de l'homme. Toutes les

institutions sociales un peu complexes que les peuples civilisés possèdent, n'ont pas été créées d'une pièce et en une seule fois; elles ont été créées peu à peu, par de nombreuses générations dont chacune a apporté sa petite innovation; et toutes additionnées ont formé avec le temps les institutions actuelles, telles qu'elles sont dans leur extrême complexité. C'est donc une complexité se composant d'une somme très grande d'inventions simples, dont chacune a nécessité un effort mental très petit [1] ». M. Ferrero prend pour exemple les modernes ministères d'État, une des institutions les plus compliquées de notre vieille civilisation. Il montre comment les plus hauts fonctionnaires de l'État, civils et militaires, n'étaient à l'origine que des serviteurs attachés à la personne du roi, chargés de son service personnel; comment ces serviteurs purent être accidentellement et en cas d'urgence, chargés de quelques-unes des affaires publiques; comment enfin, ces affaires se compliquant de plus en plus, l'accidentel et le provisoire devinrent définitifs [2]. M. Ferrero retrace de la même manière la genèse de l'idée des appointements du fonctionnaire, idée qui paraît aujourd'hui si naturelle dans nos sociétés bureaucratiques.

Il ne faut pas croire d'ailleurs que dans leurs essais pour résoudre avec le moindre travail possible les problèmes de l'existence, les hommes aient visé d'emblée au mieux, au plus achevé, au plus commode, au plus parfait. Ils choisissaient le moyen le plus propre à leur épargner de la peine, même si ce remède était passager, même s'il était compensé par des inconvénients ou des dangers, même parfois s'il compliquait encore plus les maux qu'il devait faire disparaître. C'est pour cela que l'évolution sociale s'est déroulée par petites secousses et par petits progrès. Tout s'est fait par de petites adaptations partielles, nullement coordonnées à l'origine, par de petits expédients toujours imparfaits et provisoires. M. Ferrero a appliqué cette vue à la genèse des innombrables symboles qui peuplent la vie sociale de l'homme. Dans un autre ordre d'idées, M. Michel Bréal a expliqué par la même loi du moindre travail les transformations du langage. Critiquant les vues d'Ampère sur le passage des langues synthétiques aux langues analytiques, l'auteur de la *Sémantique* dit : « Ainsi ce serait pour réparer des ruines, pour remédier à un mal, pour sortir de la confusion, que des procédés nouveaux auraient été inventés. Présenter les choses de cette façon, c'est méconnaître la vraie

1. G. Ferrero, *Les lois psychologiques du Symbolisme*, p. 18 (F. Alcan.)
2. *Ibid.*, *loc. cit.*

succession des faits; c'est rendre inintelligible l'histoire des langues. En réalité, il n'y a pas eu à réparer de ruines. Il n'y a ici qu'à faire intervenir la loi de *spécialité*, forme de la loi du moindre effort. Une tendance de l'esprit qui s'explique par le besoin de clarté, c'est de substituer des exposants invariables, indépendants, aux exposants variables, assujettis. Il y a là une tendance conforme au but général du langage qui est de se faire comprendre aux moindres frais, je veux dire avec le moins de peine possible »[1].

M. Berthelot a montré de même par quelle suite de tâtonnements, de recherches partielles et incohérentes, la chimie moderne est sortie de l'alchimie. Il résulte de ces études que les premiers savants n'avaient nullement l'idée de *loi* scientifique et par suite ne faisaient nullement des expériences *pour* trouver les lois; mais c'est de leurs tâtonnements et de leurs expériences qu'est sortie l'idée de loi.

Il est inutile d'insister sur ce point. A la racine de toutes les innovations et de toutes les transformations sur tous les domaines de l'activité sociale, la seule loi qui se laisse saisir est celle de l'inertie mentale et du moindre travail. Cette loi est toute instinctive et les dispositions qu'elle inspire sont adaptées à la difficulté immédiatement urgente. La paresse mentale de l'homme l'attache d'abord au présent et le maintient dans le cercle étroit des contingences du moment.

Mais ce premier mode d'activité psychologique n'a pas tardé à se transformer, sous l'influence des résultats déjà obtenus.

A l'origine l'homme a un cercle de prévision et de calcul des plus restreints. Son acte n'a de conséquences que pour lui-même et pour les autres hommes qui forment son entourage immédiat, sa famille, sa tribu. Mais plus tard les cercles sociaux s'élargissent. Les relations sociales se compliquent. Au fur et à mesure que les conséquences de l'acte d'un individu embrassent un plus grand nombre d'hommes, et s'étendent à un avenir plus lointain, le champ de sa prévision et de son calcul s'accroît. En même temps, par l'exercice, ce calcul se précise. Il se trouve, il est vrai, en présence de problèmes plus compliqués; mais il a à sa disposition, pour les résoudre, plus d'expériences passées, plus de cas analogues déjà résolus, plus d'habileté acquise. Dès lors, l'homme ne s'arrête plus à l'utilité sociale immédiate; il arrive à l'idée d'une utilité plus large en vue de laquelle les résultats déjà obtenus peuvent servir de moyens. En tout, il conçoit une utilité non seulement présente, mais future et

1. Michel Bréal, *Essai de Sémantique*, p. 13 et 14.

lointaine, qu'il dépend de lui de rendre plus ou moins complète et plus ou moins bien adaptée à ses besoins et à ceux de son groupe.

C'est ainsi que la première loi psychologique toute instinctive de l'inertie mentale et du moindre travail se transforme en la loi bien connue des économistes : la loi du *maximum d'effet*, ou, pour être plus précis, la loi du *maximum des effets obtenu avec le maximum de l'effort*.

Cette loi caractérise des états sociaux déjà plus avancés.

Cette loi n'est plus instinctive comme la loi d'inertie mentale. Elle n'est plus simplement l'expression de l'instinct de paresse si puissant dans l'humanité primitive; elle marque un éveil de l'humeur énergique jusque-là étouffée par l'humeur paresseuse. Et cette humeur énergique va se fortifier et se manifester d'une manière croissante dans les stades supérieurs de l'évolution humaine.

Cette deuxième loi présente des caractères inverses de la première. Elle est voulue au lieu d'être instinctive; elle est née de nos efforts au lieu d'être naturelle; elle agit d'une manière durable et systématique, au lieu d'être intermittente. Elle n'est plus purement mécanique, mais téléologique, au sens psychologique du mot, c'est-à-dire qu'elle implique une représentation, au moins vague, des buts à atteindre et d'une subordination des buts les uns aux autres. Ici l'idée de la division du travail et celle de la loi de la facilité croissante du travail apparaissent d'une manière nette dans la conscience sociale.

Quelles sont les conséquences de cette loi nouvelle?

Ces conséquences sont doubles. Elles consistent d'une part dans la médiatisation croissante et d'autre part dans la dépersonnalisation croissante des valeurs sociales.

Les valeurs sociales, d'immédiates qu'elles étaient à l'origine, tendent à se médiatiser de plus en plus et à s'éloigner de l'individu. Celui-ci n'a plus recherché la satisfaction immédiate de ses appétits; mais ce qui pouvait lui servir de moyen pour se procurer cette satisfaction. A la fin, ce moyen est devenu un but en lui-même. La richesse, le confort, la puissance, la science sont des valeurs médiates. Et avec la marche de l'évolution, elles se médiatisent de plus en plus. La richesse n'est plus recherchée pour satisfaire ses besoins ou se procurer des jouissances; elle est recherchée pour elle-même.

En même temps que la médiatisation, s'accentue le phénomène de la dépersonnalisation croissante des valeurs. Les valeurs portent de moins en moins l'empreinte de l'individu qui les crée ou en jouit. La propriété se dépersonnalise. Le lien de l'individu à sa

propriété devient de plus en plus abstrait et lointain. Quoi de plus impersonnel que les actions d'une mine d'or ou de diamants qui se négocient en bourse sans que parfois les vendeurs ni les acheteurs connaissent même l'emplacement de la mine?

Le travail se dépersonnalise. A l'organisation familiale du travail a succédé le travail à l'atelier; puis le machinisme de la grande industrie qui fait de l'individu un simple *bras* dans un mécanisme impersonnel.

L'art, qui n'est que la forme supérieure du travail, se dépersonnalise lui aussi. Les procédés industriels remplacent l'inspiration et le goût individuels. L'ouvrier du moyen âge pouvait être un artiste. L'esclave du machinisme moderne ne le peut plus.

La littérature, elle aussi, se dépersonnalise. Elle se passe de plus en plus de l'inspiration individuelle. Elle emprunte ses inspirations forcément superficielles aux courants passagers de la vie politique et sociale, à la mode, à la vogue, à l'engouement des foules. C'est pourquoi elle produit souvent des idées impersonnelles, plates et sans relief comme de vieilles monnaies usées.

Sur le terrain moral, il en est de même. L'uniformité tend à prévaloir. La grande valeur moderne, l'argent, domine toute la morale des pays industriels de bourgeoisie ploutocratique. Il n'y a plus chez les hommes de nuances dans le sentiment moral, dans la conception de la vie. La morale tend partout à être la même morale ploutocratique, tutrice au fond, comme l'a montré Menger, des intérêts économiques des plus puissants. Rien de plus impersonnel et de plus monotone au fond que la morale ploutocratique bourgeoise dans tous les pays; rien de plus plat et de plus insipide que les mensonges usés sur lesquels elle repose, que les mots d'ordre partout répétés avec la même absence de conviction et la même obligatoire hypocrisie.

Ici apparaît, sous son aspect moderne, l'éternelle antinomie de l'individu et de la collectivité.

La loi du maximum d'effet utile et de la facilité croissante du travail industriel favorisent le bien de la société; mais elles entraînent d'autre part certaines conséquences qui asservissent et diminuent l'individu. La loi du maximum d'effet utile et de la division du travail, appliquée à des cercles sociaux de plus en plus larges, à des étendues de territoire de plus en plus vastes, à des entreprises embrassant des durées plus longues et des bénéfices à plus longue échéance, produit un accroissement énorme de la richesse humaine, une pléthore industrielle qui a trouvé sa formule dans la théorie de certains économistes qui n'ont pas craint de soutenir que la richesse

n'est pas faite pour les hommes, mais les hommes pour la richesse. L'univers est devenu une immense machinofacture où la division du travail a été appliquée aux nations du globe comme elle l'est aux ouvriers d'une usine.

Mais quelle est la situation de l'individu? Nous l'avons dit. L'individu tend de moins en moins à concentrer en lui la jouissance harmonique et intégrale des valeurs sociales, esthétiques ou morales. Il n'est plus un homme complet. Il y a rupture de son unité fonctionnelle. L'individu n'est plus qu'un rouage dans un mécanisme; il est une machine à produire des valeurs et non plus un consommateur artiste, intelligent et délicat de ces valeurs. Au dehors de lui, les valeurs sociales sont dissociées et désintégrées, par suite de leur extrême médiatisation. Cette désintégration se répercute en lui. Il y a anarchie dans l'échelle sociale des valeurs et aussi dans les âmes individuelles.

Tels sont les effets sociaux et individuels de l'application à outrance de la loi du *maximum des effets utiles*. Les effets sociaux sont la désorganisation et les crises économiques. Les effets sur l'individu sont également funestes ou même encore davantage.

En présence de cette situation, l'individu veut donner une direction nouvelle à son activité, à ses croyances et à ses désirs.

Il veut échapper à l'uniformité industrielle et revenir à la diversité esthétique. Si ce retour ne se fait pas, ce sera la mort de notre industrie qui se dévorera elle-même, de notre art, de notre morale, de notre culture tout entière. Ainsi, c'est spontanément que tend à se faire une transvaluation des valeurs et que veut s'instaurer une téléologie sociale nouvelle.

Ici une troisième loi tend à se faire jour dans le monde moderne : ce n'est plus la loi du maximum des effets utiles pour l'accroissement de la *richesse sociale*; mais la *loi de l'organisation de l'activité humaine en vue d'une vie individuelle plus harmonieuse et plus ardente*.

Déjà la question s'est posée dans le domaine de l'industrie. Ne pourrait-on échapper, en partie au moins, au machinisme? Tel procédé technique, par exemple l'utilisation des chutes d'eau pour le transport de la force, ne pourrait-il arracher l'homme à la servitude industrielle et le rendre à lui-même? Certains économistes ont opposé ainsi à la houille noire la « houille blanche ». Une force qui peut se distribuer à domicile, dit M. Gide (tel est le cas chez les canuts de Lyon) ne provoque plus aux agglomérations compactes; elle tend plutôt à rappeler la ville vers la montagne et vers les fleuves; elle est en même temps productrice de beauté. L'eau n'est

plus une grande dame comme la houille; elle se fait petite pour porter la force jusque sous la lampe de l'ouvrier, afin qu'il puisse travailler au milieu des siens. Un tel changement ne se repercutera-t-il pas dans les âmes de ceux qui s'en servent? A l'âge de la houille, conclut M. Gide, à ce XIXe siècle si troublé, si homicide, ne verrons-nous pas succéder un XXe siècle plus apaisé où, selon la vision de Stuart Mill, on verra décroître les profits et diminuer l'activité économique, en même temps que cet emportement sans joie qui caractérise la recherche de la richesse? [1] »

Sur le terrain artistique, la même question s'est posée. La bénédiction de l'art, suivant la formule de William Morris, c'est de « rendre le travail heureux et le repos fertile ». Sous le machinisme à outrance, ce but est impossible à atteindre. Mais l'abolition ou la diminution du machinisme créera à l'art d'autres conditions. « Je crois, dit William Morris, que le machinisme ira en se développant, ayant pour objet d'économiser le travail des hommes, jusqu'à ce que la masse des gens obtiennent assez de loisir effectif pour être capables d'apprécier le plaisir de la vie; c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils aient obtenu une telle domination sur la nature, qu'ils n'aient plus à craindre la famine comme une punition pour ne pas travailler plus qu'assez. Lorsqu'ils en seront là, ils se transformeront certainement, et commenceront à découvrir ce dont ils ont vraiment besoin. Ils découvriront bientôt que, moins ils feraient de travail (j'entends de travail sans adjonction d'art), plus il serait désirable d'habiter sur la terre; par suite ils feront de moins en moins de travail jusqu'à ce que l'humeur énergique les presse de nouveau : mais alors la nature, soulagée par le relâchement du travail humain, aura recouvré son ancienne beauté, et enseignera aux hommes la vieille histoire de l'art. Et comme la famine artificielle, causée par le travail des hommes au profit d'un maître, et que nous considérons aujourd'hui comme allant de soi, aura depuis longtemps disparu, ils seront libres d'agir à leur guise, et ils mettront de côté leurs machines dans tous les cas où l'ouvrage paraîtra agréable ou désirable à manipuler; enfin dans tous les métiers qui demandent production de beauté, on recherchera la communication la plus directe entre la main de l'homme et son cerveau. Et il y aura aussi beaucoup d'occupations, comme les travaux agricoles, où l'exercice volontaire de l'énergie sera jugé si délicieux, que les gens n'auraient pas l'idée d'en céder le plaisir aux mâchoires d'une machine [2]. »

1. Ch. Gide, La houille noire et la houille blanche; conférence faite aux étudiants en droit de Liège, le 4 mai 1901.
2. William Morris, Les buts de l'art, *Mercure de France*, octobre 1901.

Déjà en ce moment il y a une tendance à rapprocher le métier et l'art; à ressusciter ce type disparu : l'ouvrier d'art. En Angleterre, sous l'impulsion de William Morris, de Walter Crane et de Sidney Webb, en France, sous l'influence d'artistes tels que M. Armand Point, en Allemagne également cette tendance s'accentue et produira peut-être d'heureux résultats. Le vrai secret du bonheur consiste peut-être à rapprocher de l'individu les valeurs économiques et sociales et à les embellir par la jouissance esthétique. Il faut savoir s'arrêter à la minute présente et être, comme dit Nietzsche, « un bon voisin des choses voisines ». « Il faut, dit encore W. Morris, prendre un intérêt naturel à tous les détails de la vie journalière en les rehaussant par l'art, au lieu d'en repasser l'exécution à des esclaves dédaignés et de les ignorer. »

On le voit, la tendance qui se dessine à l'heure actuelle est celle qui consiste à *démédiatiser les valeurs et à les rapprocher de l'individu*. Cette tendance n'est peut-être pas définitive; et il n'existe probablement pas de tendance définitive. Mais c'est celle qui à l'heure actuelle a peut-être le plus de chances de prévaloir.

Ce rapide coup d'œil jeté sur l'évolution sociale nous permet de voir que cette évolution a passé par trois stades qui se caractérisent par trois lois distinctes : 1° loi de l'inertie mentale et du moindre travail; 2° loi de l'activité dirigée vers le maximum d'utilité sociale; 3° loi de l'activité dirigée vers le maximum de vie et de beauté individuelles.

C'est de cette évolution sociale même que les fins sociales se dégagent; elles ne prennent conscience d'elles-mêmes que quand elles sont déjà réalisées ou du moins en voie de se réaliser.

Tels sont les termes auxquels se réduit la téléologie sociale observable et vérifiable. Le seul ressort de cette évolution consiste pour nous dans les instincts d'abord, ensuite dans les sentiments-forces et les idées-forces qui ont inspiré les initiatives individuelles et les initiations auxquelles elles ont donné lieu. Celui qui voit aujourd'hui les résultats gigantesques de ces milliards d'actions infinitésimales accumulées et qui se demande d'où vient la logique qui semble présider à l'action de ces formidables forces sociales, ressemble au sauvage dont parle Schopenhauer[1]. « En voyant la mousse jaillir en jet continu d'une bouteille de bière qu'on venait d'ouvrir, ce sauvage se demandait avec surprise, non pas comment elle sortait, mais comment on avait pu l'y introduire. De même nous supposons

1. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, t. III, De la Téléologie, p. 141. (F. Alcan.)

aussi que la finalité a été mise dans les œuvres de la nature par la même voie qu'elle suit pour en ressortir à nos yeux. Notre étonnement téléologique se peut donc encore comparer à l'admiration excitée par les premières œuvres de l'imprimerie sur ceux qui, les supposant dues à la plume, recouraient ensuite, pour expliquer le miracle, à l'intervention d'un démon. » Mais celui qui envisage l'action des énergies individuelles sous la simple loi du mécanisme psychologique humain, celui qui suit ces lentes actions psychologiques dans le cours des siècles reconnaît que les principes générateurs de la téléologie sociale ne doivent pas être cherchés ailleurs que dans les instincts et les convenances de l'individu.

De là, les conclusions suivantes semblent se dégager :

La téléologie sociale, dans ce qu'elle a de scientifiquement observable, ne semble comporter ni but unique, ni un sens immuable.

Il n'y a pas de bien social absolu, pas plus qu'il n'y a de valeur sociale absolue. L'hypothèse d'une valeur morale absolue des sociétés, qui leur conférerait une sorte de droit sacré à l'existence, est une invention de téléologiens scolastiques dominés par le souci de tout légitimer au nom du principe social. Outre qu'il faut une forte dose d'aplomb ou d'hypocrisie optimiste pour découvrir dans nos sociétés des qualités de moralité, de sincérité, de justice et de beauté morale dignes de leur conférer un droit absolu à l'existence, on peut se demander ce que deviendra cette valeur absolue, le jour évidemment inéluctable où les dernières sociétés humaines disparaîtront. De là on peut également conclure la vanité des dogmatismes téléologiques fondés sur la valeur supérieure de l'espèce. Les partisans de la religion de l'espèce disent à l'individu : « Tu n'es rien : l'espèce est tout; elle est ta raison d'être et ta fin ». Mais pourquoi l'individu serait-il fait *pour* l'espèce qui n'est après tout qu'une somme d'individus et qui, dans le fond, est aussi éphémère que l'individu? « Afin que tout ce qui arrive nécessairement et toujours par soi-même, sans aucune fin, apparaisse dorénavant comme ayant été fait en vue d'une fin, dit Nietzsche, le maître de morale s'impose comme maître du but de la vie... Mais à la longue, le *rire*, la raison et la nature ont fini par se rendre maîtres en téléologie : la courte tragédie a toujours fini par revenir à l'éternelle comédie de l'existence et la mer au « sourire innombrable » — pour parler avec Eschyle — finira par couvrir de ses flots la plus grande de ces tragédies [1]. »

Il n'y a pas de téléologie sociale, de logique sociale rectilignes. Il

1. Nietzsche, *Le gai savoir*, liv. I, § 1.

n'y a pas *une* téléologie sociale; il y a des téléologies sociales. Il y en a autant que de petits groupes sociaux; bien plus, il y en a autant que d'individus. En fait, dans l'histoire de l'humanité, ce qu'on appelle bien et mal sont des valeurs mouvantes, insaisissables, sans cesse évanouissantes et renaissantes. Le bien et le mal se mêlent et s'impliquent l'un l'autre. Le rôle des instincts dits mauvais, même de la cruauté, de la barbarie, de l'instinct de torture est incontestable dans l'éducation morale de l'humanité. Qu'on lise les pages que Nietzsche consacre à ce sujet dans la *Généalogie de la Morale*. Ce n'est que sous l'aiguillon des tortures et de la férocité que le rêve pesant et confus de l'humanité s'est mué en une mémoire précise, alerte, virile. Ces pages de Nietzsche sont inoubliables. Et une visite aux monuments d'ancienne férocité légale, aux oubliettes du Mont Saint-Michel par exemple ou à la Chambre des tortures du château de Nuremberg, leur donne une frissonnante illustration. Aujourd'hui même ce n'est qu'en apparence que la férocité semble disparaître. Mirbeau a curieusement symbolisé cette vérité dans son *Jardin des supplices*. Chez nous l'antique soif des tortures d'autrui est remplacée par la férocité hypocrite, par le fiel des conversations mondaines, par le coup lâche et traître que porte par derrière quelque gredin correct.

Ce que nous appelons bien et mal semblent donc être des facteurs éternels et nécessaires de l'évolution sociale. C'est là ce que Hartmann appelle la téléologie sociale inconsciente ou encore l'idée providentielle inconsciente. « Pour celui qui est familiarisé avec cette conception historique, dit-il, il ne peut y avoir aucun doute sur ce point que les conséquences utiles du mal ne rentrent dans une loi générale historique, que les hommes ne voient que rarement et obscurémentt à quel but ils travaillent, et que les buts auxquels ils pensent travailler avec une volonté pleinement consciente ne se changent souvent, entre leurs mains même, en leur contraire. C'est ce qu'on pourrait appeler l'ironie historique, suite des ruses de l'idée inconsciente. Toute l'histoire, sous ses grandes lignes comme dans ses petits détails, est pleine de cette ironie[1]. » Nous souscrivons pleinement à ces lignes de Hartmann, comme expression de la mouvance du bien et du mal, sans admettre toutefois son hypothèse d'une finalité inconsciente présidant aux jeux de cette mouvance des contraires.

Enfin, l'évolution sociale n'a pas plus de sens rectiligne qu'elle n'a de but défini. C'est en vain qu'on lui assigne parfois une orien-

1. E. v. Hartmann, *Das sittliche Bewusstsein*, Leipsik, Haacke, p. 590, déc. 1901.

tation même vague vers une harmonie croissante destinée à devenir un jour harmonie universelle.

La lutte entre les partisans de la division et de l'opposition d'une part et d'autre part ceux de l'adaptation et de l'harmonie, est une question sans objet. On demande : des deux termes, accord et lutte, opposition et harmonie, lequel est le terme fondamental et destiné à être finalement victorieux? — Problème insoluble et au fond scolastique. — On ne peut donner une valeur morale absolue à l'un des deux termes, attendu qu'il n'y a pas de valeur sociale absolue. La vérité est que les deux termes s'impliquent. Si les oppositions se résolvent en harmonies, celles-ci à leur tour se résolvent en oppositions et en luttes nouvelles. Ceux qui veulent s'arrêter à l'un des deux termes et le regarder comme la position définitive de l'humanité font un postulat métaphysique invérifiable. Il vaut mieux reconnaître qu'il y a là un cercle et, puisque nous sommes dans la cage de l'écureuil, continuer à tourner la roue.

Décembre 1901.

G. PALANTE.

NOTES ET DOCUMENTS

SUR L'INTERPRÉTATION DES FAITS DE PARAMNÉSIE

Il est vraiment curieux de voir qu'une question comme celle de la paramnésie, qui a attiré pendant plusieurs années l'attention des penseurs et des savants, n'ait pas encore reçu une interprétation qui ait paru complètement satisfaisante. Aussi s'est-on hâté de recourir à des explications plus ou moins vagues, d'un domaine plus ou moins inaccessible, plus ou moins surnaturel. Que Clement Scott ait fait appel à un don prophétique, soit! que des individus atteints de phénomènes de ce genre se croient une faculté divinatrice, cela n'a rien d'extraordinaire. Mais qu'un philosophe sérieux comme M. Lalande fasse appel à la télépathie, cela est tout à fait remarquable[1]. Non seulement cette hypothèse ne peut expliquer la totalité des faits et paraît insuffisante aux spirites eux-mêmes, mais encore elle ne ferait qu'expliquer *obscurum* par *obscurius*, et cela doit logiquement suffire pour éliminer une hypothèse, surtout chez un philosophe : car s'il fallait expliquer la télépathie, en admettant même qu'elle existe, on serait encore plus en peine; à moins de se lancer dans les expressions vagues, qui ne sont fondées sur rien, de communication de la force psychique par exemple, et autres. Admettons alors la vue à distance ou le rêve prophétique comme source de paramnésie! Il y a naturellement des spirites qui l'ont fait, se fondant sur l'incapacité de la science à rendre compte de phénomènes aussi fréquents[2], car il est peu vraisemblable que des coïncidences entre des rêves et des faits de la veille se présentent aussi souvent et d'une façon aussi exacte; il est étonnant que M. Lapie ne s'en soit pas mieux rendu compte[3].

Le nombre des hypothèses est assez restreint ; en mettant de côté celle qui se fonde sur la distinction du cerveau droit et du cerveau gauche, tout à fait arbitraire et fort peu explicative, il reste en gros celle de

1. Lalande, Des paramnésies, *Revue philosophique*, t. XXXVIII, nov. 1894, p. 485-497.

2. Bozzano, La paramnésie et les rêves prémonitoires. *Revue des études psychiques*, 1901.

3. Lapie, Note sur la paramnésie. *Revue philosophique*, XXXVII, 1894, p. 351-352.

M. Bourdon, sur la confusion de la reconnaissance[1], et celle de M. Dugas, sur le dédoublement de la personnalité[2].

« Reconnaître est parent de connaître, dit M. Bourdon; connaître est parent d'être attentif, de percevoir avec force; donc : être attentif, percevoir avec force, reconnaître sont eux-mêmes parents et peuvent être pris l'un pour l'autre. » En admettant cette parenté d'états de conscience différents, encore faudrait-il expliquer pourquoi cette confusion peut se produire : des perceptions fortes, un état d'attention portée sur un objet nouveau ne donnent pas l'illusion de déjà vu, le sentiment de fausse reconnaissance. La plupart du temps, cette illusion se produit pour des événements insignifiants qui n'attirent en rien notre attention. Enfin une confusion de plusieurs états pourrait-elle donner naissance à une illusion si précise et si nette?

M. Dugas n'est pas convaincu lui-même de son explication. Le dédoublement de la personnalité est en effet un bien gros phénomène pour une si petite chose, et dans les cas de dédoublement de la personnalité observés, ce phénomène n'a pas été remarqué. Il nous semble cependant que c'est bien dans cette voie que doit être cherchée l'explication, comme l'a senti M. Dugas. Mais avant de développer notre hypothèse, faisons remarquer, pour nous débarrasser des interprétations supranormales, que, ce dont on ne semble pas parfois se douter, il y a des cas pathologiques caractérisés par une paramnésie continue; on peut en voir un très beau cas dans une note de M. Arnaud[3].

Dira-t-on que ce qui caractérise cet aliéné, dont il nous rapporte l'histoire, c'est le nombre de ses rêves prophétiques et qu'il voit en rêve la nuit ce qui lui arrivera le jour, dans la veille? Comment alors se fait-il qu'il reconnaisse ses rêves eux-mêmes et que la paramnésie aille jusque-là? Ou bien devons-nous dire que par une télépathie ou par une vue à distance continuelle et qui lui reste inconnue, il a la connaissance préalable de ce qui lui arrive? comment alors peut-il avoir la paramnésie de ses souvenirs eux-mêmes et comment une chose arrivée une fois peut-elle lui paraître arrivée non plus deux, mais trois fois? Nous n'insisterons pas davantage sur ces faits; ils paraissent concluants.

Voici donc l'explication que nous proposons, elle ne fait que modifier, pour la rendre plus adéquate, l'hypothèse des deux images[4]. On sait qu'une perception peut ne pas arriver à la conscience personnelle,

1. Bourdon, La reconnaissance des phénomènes nouveaux, *Revue philosophique*, t. XXXVI, déc. 1893, p. 629-636.

2. Dugas, L'impression de l'entièrement nouveau et celle du déjà vu, *Revue philosophique*, t. XXXVIII, juillet 1894, p. 41-45.

3. Arnaud, Un cas d'illusion de déjà vu ou de fausse mémoire, *Ann. médico-psych.*, mai-juin 1896, p. 455-462.

4. Cette théorie se trouve émise par M. Ribot en 1881. M. Fouillée l'a reprise en 1885. Plus récemment M. Dugas s'y rallie. Sous une autre forme, c'est celle d'Angel (1878) et de M. Arnaud (1896).

et rester en chemin dans les domaines subconscients de l'esprit, d'où elle pourra d'ailleurs sortir un jour; on sait aussi que, lorsqu'elle parvient à la conscience personnelle, et elle prend pour cela un certain temps d'ailleurs variable, elle doit, avant d'y parvenir, traverser d'abord la subconscience qui la déforme parfois en chemin (illusions des sens).

Supposons qu'une perception, dans un état donné, traverse lentement le domaine subconscient, et parvienne à la conscience personnelle avec, déjà, ce caractère lointain, effacé, de rêve, que prennent les états qui émergent de ces dessous ignorés; qu'à un moment, soit sous l'influence de cette perception émergente, soit sous toute autre influence, il y ait une sorte de secousse, un changement d'état, et que la perception ne subisse plus de ces retards; une perception du même objet va rejoindre directement et sans obstacle dans la conscience personnelle la perception antérieure longtemps arrêtée en chemin, pour la précéder ou pour la suivre; ce rapprochement, cette coexistence de deux images, l'une effacée et l'autre vive, aura le même aspect que la coexistence d'une perception et d'un souvenir, à cette différence près que, malgré tous les efforts que l'on peut faire, il est impossible de localiser ce pseudo-souvenir qui vient de ce subconscient ignoré, et qui, pour le sujet, vient il ne sait d'où. Il y aura paramnésie. Alors on s'efforcera de satisfaire cette gêne et cet ennui qu'il y a à ne point pouvoir faire un inventaire raisonné de ses richesses psychologiques. On attribuera le phénomène à une inspiration, à un souvenir ancestral ou à un rêve antérieur, plutôt qu'à un souvenir oublié qui appellerait une recherche fatigante et inutile.

Dans quelles conditions cette lenteur de perception se produit-elle? c'est ce qu'il faudrait nettement déterminer; certainement dans certains états de fatigue, probablement dans des états de distraction (c'est en effet souvent sur des objets n'attirant nullement l'attention que se porte la paramnésie), distraction suivie d'une secousse de l'attention; enfin tout un X physiologique.

L'enfance semble favorable au phénomène : nous ne sommes pas en mesure d'en donner une hypothèse fondée, mieux vaut donc s'abstenir.

J'ai observé maintes fois sur moi-même l'influence de la distraction produisant des paramnésies, d'ailleurs peu intenses; occupé à un travail, une conversation se tenant près de moi, il me semblait vaguement à de certains moments revivre des minutes écoulées et j'avais des sursauts d'attention.

Il ne faut pas oublier en effet que la paramnésie est susceptible de degrés, ce qui se comprend très bien avec notre hypothèse : la première image peut apparaître plus ou moins complètement et avec un retard plus ou moins grand à la conscience personnelle.

Quant à l'identité de détails caractéristique de la paramnésie, elle est due à l'identité des images.

Si l'on considère la littérature de la question, enfin, très bien exposée dans le livre documentaire de M. Bernard Leroy [1], on verra que la plupart des cas présentent une fatigue ou une distraction nette à l'origine, et peut-être que, dans beaucoup de cas, si elle n'est pas notée, ce n'est que par négligence qu'elle ne l'a pas été. La fatigue a été d'ailleurs signalée déjà comme très constante par Havelock Ellis [2].

Je noterai en dernier lieu que notre interprétation permet de rendre compte de tous les faits comportant un sentiment de prévision, le sujet sentant déjà, avant de les avoir perçues, les images des phénomènes effleurant déjà sa conscience, venues des profondeurs ignorées de son esprit.

Ainsi donc, une image en retard se rencontrant à la surface de la conscience, avec une image postérieure mais plus hâtive, qui la rattrape ou la dépasse, voilà selon nous la source du sentiment de fausse reconnaissance. Nous gardons ainsi, en la modifiant un peu, la théorie des deux images que notre maître M. Ribot exposait déjà il y a un certain nombre d'années dans les *Maladies de la mémoire*.

H. PIÉRON.

1. Bernard Leroy, *Étude sur l'illusion de fausse reconnaissance*, Paris, 1898, in-8.
2. Havelock Ellis, A note on hypnagogic paramnesia, *Mind*, april, 1897.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

H. Rickert. — DIE GRENZEN DER NATURWISSENSCHAFTLICHEN BEGRIFFSBILDUNG, II. Theil. VIII-438 p. J. B. C. Mohr, Leipzig und Tübingen, 1902.

La première moitié de ce travail, parue en 1896, avait pour but d'étudier la formation et d'analyser la valeur des idées et notions générales concernant le mode matériel. Cette fois l'auteur se propose de montrer où s'arrêtent la compétence et la valabilité de la conception naturaliste du monde, et c'est par l'analyse des notions qui forment la base des sciences historiques qu'il s'attache à nous faire saisir les limites du naturalisme et à justifier la méthode historique, pour laquelle il réclame le même degré d'objectivité et le même droit à la reconnaissance générale que ceux qu'on n'accorde généralement qu'au seul naturalisme.

Dans la pensée de l'auteur, son travail doit former une introduction logique aux sciences historiques. Cependant, ainsi qu'il le dit lui-même dans la préface du présent volume, s'il s'arrête de préférence aux sciences historiques, ce n'est pas à cause de la négligence avec laquelle la logique les avait traitées jusqu'ici, mais surtout parce que l'étude de ces sciences est de nature à mettre en relief l'insuffisance fondamentale de la conception naturaliste du monde, telle que la professent aujourd'hui un grand nombre de savants et de penseurs, et à montrer combien peu sont justifiées ses prétentions à l'universalité.

Si nous voulons caractériser d'une façon plus précise le point de vue de l'auteur, nous pouvons dire que sa conception philosophique se rapproche de ce qu'on est convenu d'appeler en Allemagne le *criticisme téléologique*. « Pas plus que les sciences naturelles, dit-il, les sciences historiques ne sont capables de nous donner à elles seules la solution des problèmes philosophiques les plus hauts et les plus généraux.... La philosophie a besoin aussi bien des unes que des autres.... Il existe des problèmes particuliers aux sciences naturelles et d'autres qui sont du domaine des sciences historiques. Mais lorsque les unes et les autres se sont acquittées d'une façon plus ou moins suffisante de la tâche qui leur est assignée, il reste encore un certain nombre de problèmes qui sont de la compétence de la philosophie proprement dite : ce sont les problemes de valeur... et l'histoire de la philosophie nous montre que la solution de ces problèmes a toujours été considérée comme le but essentiel de la philosophie.

Mais si les problèmes concernant les valeurs constituent le domaine propre de la philosophie, il n'en est pas moins vrai que les sciences historiques, sans être capables de nous fournir à elles seules les solutions de ces problèmes et sans en avoir d'ailleurs la moindre prétention, apparaissent, pour le philosophe placé sur le terrain du criticisme téléologique, comme un auxiliaire des plus précieux, car c'est le point de vue de la valeur qui est le seul sous lequel ces sciences peuvent et doivent être considérées, toute histoire n'étant qu'une succession de valeurs et toute série historique qu'un ensemble d'efforts et de tendances ayant pour but la réalisation de valeurs.

Il est évident que rien n'est plus étranger aux sciences naturelles que le point de vue en question. Aussi est-ce là la différence fondamentale qui sépare les sciences historiques des sciences naturelles. En analysant de près la notion de la valeur, on s'aperçoit facilement qu'elle présente un caractère éminemment pratique et qu'elle est empruntée directement à la vie réelle; et, en effet, tandis que pour les sciences naturelles la réalité objective n'a qu'une importance relative, son but principal étant la formation de notions générales et d'idées abstraites, l'histoire vit, se meut et respire au milieu de la réalité qu'elle ne quitte pas un seul instant et dont l'étude constitue aussi bien son but que son point de départ. L'histoire est une science réelle par excellence; or, ce n'est pas le général, l'abstrait qui est réel, mais bien l'individuel, le concret. C'est pourquoi aussi l'histoire est la science de l'individuel, son objet principal étant l'individualité indivisible, non pas indivisible comme un atome, mais comme une personne vivante, avec toute la variété et toute la multiplicité de ses manifestations. Cependant, et précisément à cause de cette variété des manifestations individuelles, l'histoire doit distinguer dans chaque individualité un centre fixe et une périphérie changeante, et c'est le premier seul qui constitue son objet. Chaque objet comprend en effet une foule de propriétés dont chacune peut facilement être remplacée par une autre, sans que l'individualité de l'objet en soit le moins du monde atteinte et dont la présence ou l'absence n'augmente ou ne diminue en rien cette individualité; mais chaque objet possède en même temps un ensemble de propriétés qui constituent son individualité à proprement parler, et qu'on ne peut ni remplacer ni supprimer sans détruire cette dernière. Ce centre fixe constitue la *valeur* de l'objet, et c'est à cause de sa valeur que nous le considérons comme indivisible et irremplaçable. Un diamant se rapproche par la plupart de ses propriétés d'un vulgaire morceau de charbon, mais, tandis que nous pouvons diviser un morceau de charbon en un nombre infini de parcelles, sans que le charbon cesse d'être pour nous ce qu'il était avant sa division, la division d'un diamant de même volume ne nous est nullement indifférente, car une fois divisé il perd pour nous sa valeur. Le diamant ne doit pas être divisé parce qu'il possède une valeur, et c'est sa valeur qui lui communique son individualité. Les mêmes considérations s'ap-

pliquent aux individualités vivantes : tout ce qui est indivisible l'est en tant qu'individu, et la notion d'individu est corrélative de celle de valeur.

Tout homme vivant qui agit et se pose des fins ne peut jamais considérer la réalité dans sa généralité, mais toute son attention se porte sur le particulier, car ce n'est que de cette façon qu'il peut s'orienter dans la réalité, séparer l'essentiel du secondaire, écarter ce qui ne se rapporte pas directement aux valeurs qu'il se pose. L'historien n'a pas autre chose à faire qu'à considérer l'individu par rapport à ses valeurs propres, à déterminer sa participation à leur réalisation, sans avoir à apprécier en quoi que ce soit les valeurs elles-mêmes. Cependant l'histoire ne peut s'attarder à suivre l'évolution de toutes les valeurs individuelles, mais, sans cesser d'être la science de l'individuel et du particulier, elle s'occupe de préférence de valeurs d'une portée générale, communes à tous les membres d'un groupe quelconque et reconnues d'une façon plus ou moins consciente par tous. Mais ces valeurs générales ne sont pas analogues aux idées générales des sciences naturelles, dont le contenu est en raison inverse de leur généralité : elles ne constituent pas une notion générique dont les valeurs individuelles ne seraient que les exemplaires, mais leur contenu augmente au contraire avec leur généralité même. Les individualités qui contribuent le plus à la réalisation de ces valeurs forment l'objet principal de l'histoire, celle-ci n'ayant pas à s'occuper de ce qui est commun à tous les individus d'un groupe, mais de ce qui les sépare les uns des autres. Elle s'occupe de *types* compris non comme l'expression moyenne des propriétés communes à un groupe d'objets ou d'individus, mais comme l'expression la plus haute et la plus parfaite des qualités sans lesquelles la réalisation de valeurs d'une portée générale est impossible. Telle est l'individualité historique. Les individus se réunissent en groupes de plus en plus larges, de plus en plus vastes, mais quelle que soit l'étendue du groupe en question, l'histoire le considère toujours pour lui-même, comme quelque chose d'individuel, de particulier, d'unique, cherche à dégager ce qui le distingue d'autres groupes semblables et à déterminer son rôle par rapport à certaines valeurs générales. Mais l'historien ne doit pas oublier en même temps que les individus faisant partie d'un groupe ne constituent pas autant d'exemplaires d'une espèce, en tout semblables, entre eux ; un groupe d'individus, une famille, une communauté, une nation n'ont rien des notions générales des sciences naturelles : elles sont aussi concrètes que les individualités dont elles se composent et leur contenu est encore plus riche que celui de chaque individu isolé.

De cette définition de l'histoire comprise comme la science de l'individuel, du particulier, de ce qui n'existe qu'une fois et ne se répète jamais, il résulte que rien de ce qui ressemble aux lois dites naturelles ne peut trouver ici son application, les lois naturelles ne s'appliquant qu'aux phénomènes qui se répètent éternellement et n'expri-

mant que le côté quantitatif des rapports entre les phénomènes. L'histoire s'occupe de la réalité vivante, concrète, du côté exclusivement qualitatif des phénomènes, et, en se plaçant à ce point de vue, il est permis de dire qu'il n'y a pas deux individualités historiques qui se ressemblent, deux événements pouvant être ramenés à la même notion générale. Il est donc impossible de ramener l'histoire à des lois s'appliquant aussi bien à l'avenir qu'au passé. Il en résulte qu'il n'existe pas de lois de l'histoire analogues aux lois naturelles, ce qui ne veut pas dire que les événements historiques soient des phénomènes antinaturels; mais du moment que nous parlons de lois, nous sortons de l'histoire proprement dite.

Nous venons de résumer les idées fondamentales de l'auteur concernant l'objet et le but de l'histoire. Nous le suivrons dans tous les développements de ces idées; l'analyse des rapports qui existent entre l'histoire d'une part, la psychologie, la sociologie, les sciences morales, l'idée du progrès d'autre part; distinction entre l'individualité historique absolue et l'individualité historique relative, considérations sur ce qu'il appelle l'objet proprement dit des sciences historiques, qui est la civilisation comprise comme la valeur la plus générale par rapport à laquelle chaque objet reçoit sa valeur individuelle, valeur générale reconnue par tous et supposant à son tour un développement historique à caractère téléologique.

Nous arrivons ainsi à la question suivante qui forme l'objet du dernier chapitre et dont la réponse sert de conclusion au travail de M. Rickert : l'histoire telle qu'il la comprend est-elle vraiment une science et possède-t-elle un degré quelconque d'objectivité?

Ce qui semble surtout ôter à l'histoire cette objectivité sans laquelle, dit-on, il n'y a pas de vraie science, c'est la notion de valeur sur laquelle nous l'avons fondée. Cette notion est-elle donc vraiment indispensable et est-il donc vraiment impossible de concevoir une philosophie de l'histoire dont toute idée de valeur serait exclue, ou bien ne serait-il pas possible de découvrir dans la nature elle-même des valeurs qui, transportées dans l'histoire, lui donneraient, en tant que valeurs naturelles, cette objectivité qui lui fait défaut?

A ceci l'auteur répond : 1° Une philosophie de l'histoire purement naturaliste ne peut être basée que sur des lois générales qui sont ou de vraies lois naturelles, — et alors elles ne nous sont d'aucun secours quant au choix des faits devant faire partie des séries particulières de développement, ou bien ces lois générales sont des principes de valeurs, et dans ce cas nous revenons à la définition de l'histoire telle que nous l'a donnée l'auteur; 2° En ce qui concerne les valeurs soi-disant naturelles, il en est beaucoup question depuis Darwin. On parle d'adaptation et de perfectionnement, sans s'apercevoir que ce sont là des notions purement anthropomorphiques, dont la nature ne se soucie guère et qui par conséquent ne sont rien moins que des valeurs naturelles. En outre, la notion de progrès continu, telle qu'elle semble

découler de la doctrine de Darwin, est antihistorique, en ce qu'elle ne considère chaque phase du développement biologique que comme une préparation à la phase suivante, alors que l'histoire considère tout ce qui existe ou a existé comme quelque chose d'individuel, de particulier, existant par lui-même et pour lui-même, sans se soucier de ses rapports avec ce qui le précède ou le suit.

Cependant, au point de vue empirique, l'objectivité de l'histoire n'est pas inférieure à celle des sciences naturelles. Comme le naturaliste empirique, l'historien travaille en pleine réalité, en pleine vie, et ses idées directrices, celles de valeurs, qui lui sont nécessaires pour le choix et le triage des éléments de sa science, ces idées sont également des choses réelles, l'historien ne les inventant pas, mais les découvrant au fond des faits mêmes dont il s'occupe.

Mais cette objectivité empirique, dira-t-on, ne suffit pas. Pour être vraiment une science, l'histoire doit posséder, à l'égal des sciences naturelles, une objectivité supra-empirique, métaphysique. Il faut avouer que l'objectivité métaphysique de l'histoire est une chose impossible. Ou la métaphysique de l'histoire sera optimiste, auquel cas tout devra être considéré comme essentiel, ou elle sera pessimiste, et rien ne sera pour elle essentiel, ou encore elle sera dualiste, et dans ce cas chaque chose aura sa valeur, positive ou négative, déterminée à l'avance et une fois pour toutes. L'histoire n'est possible qu'en tant qu'on considère la réalité empirique comme se trouvant dans un rapport irrationnel, indifférent envers les valeurs. Mais l'objectivité métaphysique des sciences naturelles ne serait-elle pas à son tour une illusion? Est-ce que nos idées de choses dernières ne seraient pas tout simplement la conclusion d'un processus consistant à former des notions de plus en plus larges et générales? Et ces notions une fois formées, de quel droit leur attribuons-nous une réalité différente de celle du monde de notre expérience? Ces notions, loin de constituer l'*objet* de la connaissance, en sont plutôt le *moyen*. Si nous sommes obligés de concevoir la réalité sous forme d'atomes, n'oublions pas que ce ne sont pas les atomes qui constituent la réalité, mais bien les corps tels que nous les voyons, les touchons, et que nos notions générales expriment ces corps d'autant moins qu'elles sont précisément plus générales et encore n'en expriment-elles que le côté quantitatif.

Mais si ni les sciences historiques ni les sciences naturelles ne peuvent prétendre à une objectivité métaphysique, c'est qu'elles sont subjectives aussi bien les unes que les autres, en donnant au mot subjectif le sens usité dans la théorie de la connaissance. Il ne s'agit par conséquent ni du sujet psychologique, ni du sujet psychophysique, mais du sujet pour ainsi dire supra-individuel conscient et jugeant. Le sujet compris de cette façon apporte dans son étude de la nature les mêmes notions de valeur que celles qui forment la base de l'histoire. Le contenu de ses jugements peut être individuel dans chaque cas particulier, mais ses jugements même les plus généraux impliquent

une notion de valeur — la valeur de la vérité — qui est la condition logique de toute science, et considérer cette condition comme un facteur individuel serait tout simplement une absurdité.

La vérité absolue objective nous étant inaccessible, nous avons besoin de quelque chose qui en tienne lieu, et ce quelque chose, ce sont les sciences naturelles qui nous le fournissent. Nous nous imposons le *devoir* de considérer les vérités qu'elle formule comme étant complètement indépendantes de nous, de notre arbitraire. Ces vérités laissent complètement intactes celles que nous avons acquises par la voie empirique et ce n'est qu'en vertu d'une sorte d'impératif catégorique que nous leur reconnaissons une réalité indépendante du sujet et accordons à cette réalité une valeur supra-individuelle; ce qui revient à dire que ces vérités expriment moins l'*être* que notre *devoir* à nous et notre besoin de connaître la vérité. C'est ainsi que la connaissance se confond avec le devoir, et toute opposition entre l'homme qui connaît et l'homme tel que le comprend l'histoire s'efface et disparaît. Plus que cela : la conscience du devoir devient pour ainsi dire la base supra-logique des valeurs logiques. La notion logique la plus générale, celle de la vérité, constitue ainsi une valeur dont la réalisation s'impose. Elle repose sur une volonté qui veut des valeurs en général, elle en est un cas particulier. La science devient alors une valeur normative et on ne voit plus pour quelle raison elle considérerait comme individuelles et arbitraires les valeurs normatives que se pose l'individu historique. Nous avons plutôt le droit d'accorder maintenant aux sciences historiques un sens objectif, la vie historique reposant sur la même volonté consciente de ses devoirs qui nous guide également dans la recherche de la vérité scientifique.

Telles sont les parties essentielles de cet ouvrage. Si nous en avons fait un exposé que quelques lecteurs trouveront peut-être un peu long, c'est qu'il nous a paru intéressant de présenter avec quelques détails un courant d'idées qui compte naturellement en Allemagne un grand nombre d'adhérents et qui ne constitue qu'une phase de cette évolution philosophique dont le retour à Kant a été le point de départ. Si nous ajoutons que M. Rickert compte parmi les représentants les plus autorisés de ce mouvement et qu'on est toujours heureux de rencontrer chez les autres des idées qu'on professe en grande partie soi-même, les lecteurs verront peut-être là une raison qui leur fera supporter plus facilement la longueur de cet exposé.

Dr S. Jankelevitch.

S. N. Guiliarov. — Predsmertnia missli xix viéka vo Franzii (*Les dernières idées du XIXe siècle en France*). Kiev, 1901.

Dans cet ouvrage, écrit avec la plus grande objectivité, l'auteur s'est proposé de dégager l'état d'âme de la France contemporaine, d'après

ses dernières productions littéraires. Il se défend d'avoir voulu écrire une histoire de la littérature française de la fin du XIXe siècle, et on doit lui rendre cette justice que, malgré sa connaissance des plus approfondies de cette histoire, il s'abstient soigneusement de toute appréciation et de tout essai de classification purement littéraires, comme étant complètement étrangers à son sujet.

Mais, et il a soin de nous en avertir, ce n'est pas la France seule qui l'intéresse. A travers les productions de l'esprit français, c'est l'état moral et intellectuel de la plupart des peuples civilisés qu'il cherche à analyser; mais il ajoute que, si les causes qui ont provoqué la crise qui sévit en ce moment en France ont agi un peu partout avec une intensité plus ou moins grande, nulle part elles n'apparaissent avec autant de netteté et autant d'intensité que dans ce dernier pays. C'est que ces causes sont inhérentes à l'esprit français, et que les traits les plus essentiels et les qualités les plus caractéristiques de cet esprit sont tels qu'une fois dégagés de toute entrave, de toute contrainte extérieures, ils devaient presque nécessairement produire les effets que nous constatons actuellement.

Quels sont donc ces traits et quelles sont ces qualités? Une des tendances dominantes de l'esprit français est le rationalisme, qui n'accepte et n'approuve que les choses claires et bien définies. La langue française elle-même constitue l'incarnation la plus parfaite et la plus achevée de cet esprit, en ce qu'aucune autre langue ne possède au même degré la faculté de rendre claires les choses les plus obscures, d'exprimer avec netteté et précision les idées les plus ardues. Le rationalisme implique comme son corollaire la tendance à l'analyse : il n'accepte jamais les choses telles qu'elles se présentent naturellement, mais les dissèque, cherche à déterminer leurs rapports mutuels, à ramener l'inconnu au connu, à créer des catégories générales sous lesquelles il classe et range tous les phénomènes et arrive peu à peu, par une sorte d'habitude, à négliger le détail, le phénomène individuel, pour ne plus les considérer que par rapport à la généralité plus ou moins abstraite dont ils font partie. N'acceptant que ce qui apparait à l'esprit avec clarté et netteté, la pensée se trouve amenée à négliger et à nier complètement la nature cachée des choses, leur essence, leur principe idéal et à ne voir dans l'être que son côté phénoménal. De là à nier l'âme proprement dite, à ne la considérer que comme une simple faculté de sentir, à lui assigner même un caractère matériel, il n'y avait qu'un pas, et ce pas, la pensée française l'a plus d'une fois franchi. Et c'est ainsi que depuis la philosophie de Descartes qui constitue une des premières et des plus importantes manifestations de l'esprit rationaliste français, nous voyons la même tendance se faire jour chez les philosophes du XVIIIe siècle, chez les idéologues de la Révolution; c'est elle qui forme la base du sensualisme de Condillac et du positivisme de Comte et de Taine.

Le rationalisme s'applique donc à tout comprendre; mais tout com-

prendre, a dit un des plus grands rationalistes des temps modernes, c'est tout pardonner; et tout pardonner, n'est-ce pas déclarer à l'avance que toute vérité est relative, que l'absolu, d'une façon générale, n'est qu'un mot vide de sens, que le vrai n'est tel que par rapport à une époque donnée, à des circonstances données, à un milieu donné? Ce qui a été vrai hier ne l'est plus aujourd'hui, mais peut le redevenir demain. A quoi donc bon se battre pour des vérités, s'exterminer pour des idées, pour des principes? Où est le critérium nous permettant de nous prononcer sur le degré de vérité des idées? Mais si tout est vrai, il s'ensuit que rien n'est peut-être vrai et que s'il existe quelque part une vérité absolue, nous ne la connaîtrons jamais. Ne vaut-il donc pas mieux ne pas s'acharner à sa recherche et jouir tranquillement du moment qui passe? Et c'est ainsi que le rationalisme aboutit insensiblement au scepticisme et au nihilisme. Mais si rien n'est vrai, à quoi bon l'étude, pourquoi nous condamner à respirer l'air pestilentiel des laboratoires et des amphithéâtres, pourquoi fatiguer nos yeux à déchiffrer de vieux parchemins? Par simple curiosité intellectuelle, pour l'amusement de notre esprit, pour nous procurer le plaisir de voir le cours changeant des choses, et pour constater une fois de plus qu'il n'existe pas de vérité qui n'ait sa contre-vérité. C'est le dilettantisme dont Renan a été un des représentants les plus brillants et de ceux qui ont exercé la plus grande influence sur la littérature des dernières années du XIX[e] siècle. Ce fut une littérature moqueuse, sceptique, nihiliste, cynique, n'épargnant rien, dévoilant sans le moindre scrupule les coins les plus cachés, les côtés les plus intimes de la nature humaine, pour en faire l'objet d'une simple étude, pour satisfaire la curiosité, souvent malsaine, de l'écrivain; une littérature faisant table rase de tout ce que les hommes ont jusqu'ici considéré comme le plus sacré et le plus intangible, déclarant que toutes ces choses sacrées et intangibles ne sont que des préjugés ou bien des subterfuges que l'homme a imaginés pour se convaincre de sa supériorité, alors qu'en réalité c'est l'animalité qui constitue le fond de sa nature.

C'est par l'analyse de l'amour, le principal sujet et la principale source de l'inspiration poétique, qu'a commencé cette critique, cette dissection impitoyables des valeurs admises. On a vite fait de dépouiller l'amour de l'auréole idéale, spirituelle, dont se plaisaient à l'entourer les écrivains de tous les temps, pour le présenter comme une simple aspiration de leurs bestialités et lui attribuer une source des moins pures, des moins élevées. Après l'amour ç'a été le tour de toutes les autres valeurs admises, en morale, en religion, en politique. On a assisté alors à une véritable débauche de réalisme, de nihilisme, de dilettantisme. Puis peu à peu la fatigue est venue, une sorte de dégoût de toute cette fange qu'on remuait à pleines mains et qui commençait à empoisonner l'atmosphère. A force de tout disséquer, de tout nier, on avait commencé à sentir que le sol allait manquer sous les pieds, à éprouver

une sensation de vertige, et un besoin de s'accrocher à quelque chose de fixe, de stable, de solide. Et ce fut en même temps un commencement de réaction contre le règne exclusif du rationalisme. On proclama de nouveau les droits du cœur et du sentiment, et dans cette voie on alla même quelquefois jusqu'à l'excès opposé : le symbolisme, la littérature décadente, le mysticisme, voire l'occultisme, telles ont été les formes sous lesquelles se manifesta cette réaction.

C'est par l'analyse des productions les plus importantes de la fin du XIXe siècle que l'auteur s'applique à justifier sa conception relative à l'évolution de l'esprit français, telle que nous venons de la résumer. Tous ceux qui depuis trente ou quarante ans se sont fait un nom dans la littérature ont leur place marquée dans son livre ; il les présente à tour de rôle et, au lieu de parler lui-même, leur fait faire une sorte de confession publique.

Et l'auteur termine son étude dans laquelle il fait preuve d'une érudition des plus vastes, en exprimant cette conviction que l'unique salut de nos sociétés modernes, le seul moyen pour elles de sortir victorieuses de la crise qu'elles traversent, c'est de reconnaître de nouveau les droits du cœur et de revenir à la Nature dont la civilisation a éloigné l'homme moderne, en lui faisant croire qu'il est supérieur à la Nature et qu'au lieu de se conformer à elle, de se confondre avec elle, il doit plutôt tendre à l'adapter, à la soumettre aux règles formulées par sa raison. Il faut renoncer à cette assurance qu'un siècle de progrès scientifiques et de civilisation à outrance a réussi à nous insuffler et reconnaître que la raison a, elle aussi, des limites et qu'il existe au monde beaucoup de choses dont nos sages ne se sont jamais douté.

Nous n'allons pas défendre la littérature de la fin du XIXe siècle contre les accusations de M. Guiliarov. Nous dirons seulement que le rationalisme est un de ses moindres défauts. Elle est pour la plupart le produit d'une génération désœuvrée qui s'est mise de propos délibéré et de parti pris à l'écart de toutes les questions brûlantes de son époque et, sous prétexte de sauvegarder la pureté de l'art, s'est enfermée dans une tour d'ivoire, loin de ces masses que ses aïeux ont appelées à la vie et qui commençaient à l'effrayer par leurs exigences et leur marche débordante. Dans ces conditions les sources d'inspiration ont vite tari, et il ne restait à ces écrivains qu'à se livrer à des exercices fantastiques, sans rapport avec la réalité, à mettre leur personnalité au-dessus de tout le reste, à consacrer toute leur vie à la contemplation et à l'analyse de cette personnalité, à se créer des besoins artificiels et à imaginer des moyens non moins artificiels pour satisfaire ces besoins.

Ce n'est donc pas le rationalisme comme tel qui est la cause de la crise contemporaine ; c'est l'usage qu'on en a fait depuis quelque temps. Le remède n'est pas dans le retour à la Nature, car il faut encore s'entendre sur la façon de comprendre la Nature. Rousseau,

Léonardo da Vinci et Gœthe ne la comprenaient précisément pas de la même façon et ne la voyaient pas des mêmes yeux. Quant aux droits du cœur, nous ne voyons pas en quoi le rationalisme est de nature à les étouffer. Nous aurons beau faire parler le cœur, nous retrouverons toujours dans sa voix quelques notes qui ne s'y trouvaient pas avant nos progrès scientifiques et notre civilisation à outrance. Rendre à cette voix toute sa pureté, c'est précisément renoncer à toutes les conquêtes de l'esprit moderne. Toutes nos facultés se tiennent et réagissent les unes sur les autres : et qui déterminera jamais la part du cœur dans les théories rationalistes des philosophes du XVIIIe siècle, et des idéologues de la Révolution, dans les doctrines égalitaires et humanitaires modernes?

Dr S. JANKELEVITCH.

II. — Psychologie.

Fr. Paulhan. — LES CARACTÈRES. 2e édit. (In-8°, Félix Alcan, éditeur.)

M. Paulhan vient de faire paraître une seconde édition de son intéressant ouvrage sur *les Caractères,* dont la première édition était épuisée depuis longtemps. Il a fait, cette fois, précéder son livre d'une longue Préface, dans laquelle il s'efforce de répondre aux critiques nombreuses qu'a soulevées sa théorie. Aux unes il a répondu, ce nous semble, victorieusement : pour d'autres, et en particulier pour celles qui s'attaquaient à sa méthode, peut-être n'a-t-il pas été aussi heureux. Tout en reconnaissant le grand mérite de M. Paulhan, qui a été l'un des premiers à tenter une étude de ce genre, et sans méconnaître la valeur des résultats qu'il a obtenus et dont la science des caractères devra désormais tenir compte, nous demandons pourtant la permission de reprendre les arguments dont se sert ce philosophe dans la défense qu'il présente de la méthode qu'il a employée, et d'examiner si vraiment il faut considérer comme condamnée toute tentative de classification des caractères qui suivrait une voie différente de la sienne.

« Tout en reconnaissant, dit M. Paulhan, que dans chaque individu il y avait des relations étroites entre divers éléments du caractère, et qu'une dépendance plus ou moins étroite les reliait les uns aux autres, je n'ai pas trouvé que ces corrélations prissent des formes régulières dans l'ensemble de l'humanité, ni cru qu'elles aient donné naissance à des formes complexes et constantes formant autant de familles ou d'espèces psychologiques comparables aux différentes espèces animales. »

M. Paulhan accepte donc qu'il y a d'étroites corrélations entre les éléments qui constituent le caractère; et, ce qu'il nie simplement, c'est que ces corrélations donnent naissance à des formes constantes

qui seraient comme autant de familles ou d'espèces psychologiques. Or, si ces corrélations existent, n'est-il pas évident au contraire que, malgré l'extrême diversité des individus, ou, pour mieux dire, à cause de cette diversité même, elles doivent nécessairement donner naissance à un nombre déterminé de formes? A notre sens, ce que l'on peut affirmer seulement, c'est que ces formes, à cause de la nature essentiellement fuyante des phénomènes auxquels on a affaire, sont sans doute assez malaisées à découvrir.

Ce n'est pas assez caractériser un homme, continue M. Paulhan, que de dire, par exemple, qu'il est un sensitif; et il ajoute : « On est conduit, par là, à ranger dans une même catégorie des esprits beaucoup trop différents pour qu'il y ait intérêt à les unir aussi étroitement ». Mais si les individus qui se rangent dans la catégorie des sensitifs se ressemblent plus les uns aux autres qu'ils ne ressemblent à ceux des autres groupes, n'y a-t-il donc aucun intérêt à unir ce qu'unit elle-même la nature; et les différences qui séparent les individus appartenant à cette catégorie, devront-elles nous faire méconnaître l'essentielle unité qui, sous cette diversité, très grande sans doute mais non fondamentale, les relie?

En somme, à la méthode synthétique, qui procède par ensembles concrets, M. Paulhan propose de substituer la méthode analytique, bien préférable selon lui, parce que le défaut des formes régulières de corrélation des qualités rendrait la première impossible. Ce serait donc une sorte d'aveu d'impuissance, aveu sans doute bien pénible pour un philosophe qui se propose lui-même d'édifier une classification des caractères.

Faut-il nous en tenir à cette vue, ou bien une telle modestie n'est-elle pas peut-être plus méritoire que fondée en raison?

Entre les différents éléments du caractère, nous dit M. Paulhan, il y a des actions et des réactions; mais ces actions et ces réactions, pour une grande partie, nous échappent. Donc, à défaut d'une classification véritablement rationnelle, qui nous permettrait de rendre compte de ces corrélations, contentons-nous d'une sorte de classification empirique, qui se bornera à considérer le caractère sous quelques aspects différents, et qui nous permettra ensuite de relier tant bien que mal les éléments que nous aurons découverts par cette méthode. Quant à la raison profonde de cette liaison des tendances, inutile à nous de la chercher : nous ne pourrions pas la trouver.

Nous croyons, en ce qui nous concerne, que la méthode synthétique ne présente pas de ces difficultés insurmontables qui semblent avoir fait reculer M. Paulhan. Ajoutons qu'il n'y en a pas moins chez ce dernier une vue très juste que nous essayerons, par la suite, de mettre en lumière.

Acceptons pour le moment l'exemple que M. Paulhan nous propose. A. de Musset, nous dit-il, est un sensitif. Mais ne pourrions-nous pas dire aussi bien qu'il est un type de contraste, ou bien qu'il est un

amoureux, ou encore qu'il est un poète; et ne l'aurions-nous pas ainsi caractérisé chaque fois aussi bien ou *presque* aussi bien? — M. Paulhan semble ici glisser l'adverbe *presque*, que nous soulignons, un peu de la même manière que La Rochefoucauld intercale dans un grand nombre de ses Maximes la locution *le plus souvent*; et, de même que La Rochefoucauld sentait bien que la plupart de ses Maximes ne s'appliquaient pas intégralement à tous les cas, de même aussi M. Paulhan semble se rendre compte qu'A. de Musset n'est pas tout à fait aussi bien caractérisé si l'on dit de lui qu'il est un type de contraste, ou un amoureux, ou un poète, que si l'on dit qu'il est un sensitif.

C'est que, en effet, la différence est grande. Si nous voulons décrire le caractère d'A. de Musset d'une façon à peu près complète, nous sommes sans doute obligés de dire tout cela. Ce sont là des traits distinctifs de son caractère, que nous devons avec soin de signaler; mais ce ne sont pas cependant des traits fondamentaux. Certains actifs pourront être, eux aussi, des types de contraste, ou des amoureux, ou des poètes : ils le seront seulement d'une autre manière. Donner ces indications sur le caractère d'A. de Musset, ne peut rien nous apprendre d'essentiel touchant sa nature. Si, au contraire, après avoir constaté d'abord qu'il est un sensitif, nous disons ensuite qu'il est un type de contraste, etc., nous obtenons alors un résultat bien différent : nous ne sommes plus, en ce cas, obligés de nous borner à la constatation pure et simple des faits, mais il nous est possible de les ramener à des lois, et nous pouvons dire pourquoi, comment, de quelle manière A. de Musset est un type de contraste, un amoureux, ou un poète.

Le sensitif, ajoute M. Paulhan, n'est pas nécessairement tout cela. — Nous le croyons. S'il était possible, comme nous le remarquons nous-même quelque part, de déduire d'une formule unique l'immense diversité des caractères, il y aurait de l'humanité cinq ou six exemplaires qui se répéteraient à l'infini. Or il n'en est rien, nous le savons, et c'est au contraire la diversité des individus qui va à l'infini. Mais cela peut-il empêcher que, en faisant rentrer un individu, par exemple, dans la catégorie des sensitifs, nons ayons par là même déterminé, tout au moins d'une façon générale, la direction de ses désirs, de ses sentiments, de ses pensées? En disant d'un individu qu'il est un sensitif, nous indiquons à la fois ce qu'il est, et aussi ce qu'il ne peut pas être. Par là nous le différencions très nettement des individus qui appartiennent à des espèces différentes.

Ce qu'il y a de vrai dans les vues de M. Paulhan, c'est que, pour déterminer les traits particuliers du caractère de l'individu, nous sommes bien obligés d'avoir recours à la méthode analytique. En d'autres termes, ce qu'est en fait l'individu, quelles déterminations revêt en lui le caractère général du groupe auquel il appartient, l'expérience, et l'expérience seule, est capable de nous l'apprendre. Les cadres que nous offre une classification sont, en somme, des cadres vides; et ces cadres, nous ne pouvons les remplir que grâce à la

méthode analytique. Celle-ci, réduite à elle seule, ne rend compte d'aucun phénomène; éclairons-la par la méthode synthétique, et alors pourront apparaître les rapports que soutiennent entre eux les divers éléments qui constituent le caractère.

Aussi ne pouvons-nous admettre la critique que M. Paulhan adresse à son tour à ses adversaires : « Je crains, dit-il, que ce ne soit rester trop près de la surface que de caractériser quelqu'un comme sensitif ». Ici une distinction est nécessaire. Si quelqu'un croit avoir tout dit après avoir rangé l'individu parmi les sensitifs, alors en effet il se trompe, et l'on peut dire que sa conception n'est vraiment que superficielle. Mais, après avoir déterminé d'une façon précise quels sont les caractères du sensitif, si l'on ne se refuse nullement à observer directement l'individu et à entrer dans le détail de ses déterminations particulières; alors, loin de rester à la surface, on atteint bien l'individu véritablement dans son fond; et celui-là, au contraire, reste à la surface, qui, se bornant à l'analyse, veut voir dans celle-ci une méthode qui se suffit à elle-même, au lieu d'y voir ce qu'elle est en effet, un simple complément de la synthèse. « Nous ne dirons pas seulement, dit M. Paulhan, qu'un individu est un vif, ou bien un volontaire, mais nous tâcherons de voir comment il l'est. » Ce désir nous paraît louable, mais c'est la méthode synthétique, à notre avis, qui seule pourra le satisfaire.

Prenant de plus en plus l'offensive, M. Paulhan déclare que la méthode synthétique a le défaut de laisser trop d'importance aux vieilles facultés de l'esprit. Il est bien évident que l'auteur vise ici plus particulièrement M. Fouillée, qui divise les caractères en *sensitifs*, *intellectuels* et *volontaires*. Mais la méthode synthétique conduit-elle infailliblement à la classification qu'a cru devoir adopter M. Fouillée, et le sort de l'une est-il nécessairement lié à celui de l'autre?

« En étudiant les tendances particulières, continue M. Paulhan, je n'ai nullement exclu l'examen des faits généraux, des tendances générales, je prétends seulement qu'il ne faut pas s'y borner. » Si nous ne nous trompons, M. Paulhan, dans ce passage, fait à ses adversaires plus de concessions qu'il n'en avait fait jusque-là. Il admet l'examen des faits généraux et des tendances générales, à la condition toutefois que l'on n'ait pas la prétention de s'y tenir. Nous ne demandons pas autre chose, pour notre part, et nous pensons que les adversaires auxquels répond M. Paulhan seraient de cet avis. Mais il y a plus, et nous pensons que précisément cet examen des faits généraux et des tendances générales doit précéder et se subordonner toute autre étude.

M. Paulhan s'étonne qu'on lui ait reproché d'avoir écrit « un traité des passions », au lieu d'étudier réellement le caractère, et il déclare lui-même que la considération des rapports de coordination et de subordination des tendances dans un même individu, est ce qui différencie une partie de l'étude du caractère d'un traité des passions, ou

d'une étude de l'intelligence. Mais s'il en est ainsi, et si on lui adresse ce reproche, n'est-ce pas précisément qu'il aurait trop laissé dans l'ombre une partie, et la plus importante, de l'étude du caractère, et que par suite il aurait négligé de mettre en lumière ces mêmes rapports dont il parle, de coordination et de subordination des tendances?

Sans doute M. Paulhan croit l'avoir fait, en étudiant les différentes formes que revêt l'association des tendances. Aussi, à M. Fouillée, à M. Malapert, qui lui reprochent de *pythagoriser*, « de partir des formes de l'activité mentale considérée in abstracto », répond-il, avec la plus entière bonne foi, qu'il ne voit pas en quoi il serait moins positif et moins légitime de dire de quelqu'un d'abord qu'il est un maître de soi ou un impulsif et puis qu'il est un ambitieux ou un amoureux sensuel, au lieu de suivre la marche inverse. Mais qui ne voit que, d'une part, on ne fait que constater les faits, et que, de l'autre, on s'ouvre tout au moins une porte à l'explication. La question d'avant et d'après a ici une grande importance : car d'un côté, en effet, on se condamne, si l'on veut essayer de se rendre compte, à spéculer sur des abstractions; tandis que de l'autre, au contraire, on passe, par une transition insensible, du premier point de vue au second.

« Je crois donc, conclut M. Paulhan, que les classifications fondées sur la considération des grands ordres de faits psychiques méritent un double reproche. D'un côté elles négligent trop les lois abstraites et générales et leurs modes, de l'autre elles ne pénètrent pas assez profondément dans la réalité concrète. » — Nous croyons avoir montré, dans les considérations qui précèdent, que ce double reproche se retourne contre M. Paulhan, et que c'est bien plutôt à la méthode analytique qu'on peut les adresser.

C. RIBÉRY.

B. Bourdon. — LA PERCEPTION VISUELLE DE L'ESPACE. Paris, Schleicher, 1902; 442 pages, 146 figures.

L'auteur passe en revue dans cet ouvrage toutes les perceptions spatiales principales qui résultent soit des sensations rétiniennes seules, soit de ces sensations associées aux sensations tactiles, musculaires et articulaires fournies par les paupières, les muscles des yeux, les muscles qui produisent les mouvements de la tête, et les articulations intéressées dans ces mouvements. L'ensemble de ces perceptions constitue, en effet, d'après lui, ce qu'on appelle d'ordinaire la perception visuelle de l'espace. Il distingue les suivantes : la perception des formes, celle des grandeurs, celle des positions et des directions, celle des mouvements et celle des profondeurs.

Le premier chapitre de l'ouvrage est intitulé : *Les organes de la perception visuelle de l'espace*; on y trouve une courte description de

l'œil, un résumé de la dioptrique oculaire, et des développements assez étendus sur l'accommodation et sur les positions et mouvements des yeux. Les deux chapitres qui suivent sont respectivement consacrés aux phénomènes psychologiques élémentaires (sensations de la rétine, des paupières, de la tête, etc.) qui interviennent dans la perception visuelle de l'espace, — et à l'acuité visuelle. Dans les chapitres IV-X, à l'exception du chapitre VIII, sont étudiées les diverses perceptions énumérées plus haut; le chapitre VIII traite des points correspondants. Enfin, dans les chapitres XI-XV, l'auteur considère les illusions optiques, les propriétés spatiales des images consécutives, les résultats des expériences sur les enfants et sur les aveugles-nés opérés, la profondeur et la grandeur apparentes des objets célestes, l'association entre la vue, le toucher et les mouvements des membres.

Une des préoccupations principales de l'auteur a été de fournir un exposé exact des faits et des chiffres auxquels le lecteur puisse se fier. Ses recherches personnelles les plus considérables ont porté surtout sur la perception des formes, sur celle des positions, sur celle des mouvements, sur celle de la profondeur, sur la possibilité de distinguer les sensations fournies par les points correspondants des deux rétines, et sur la grandeur apparente des objets célestes (le mot *apparent* étant pris ici dans son sens usuel et non dans celui que lui attribuent les physiciens et les astronomes).

Les points principaux à signaler dans l'ouvrage sont les suivants :

L'auteur a appelé l'attention sur le rôle des sensations tactiles des paupières dans la perception visuelle de l'espace; il a montré que les yeux, en tournant dans la tête, entraînent les paupières, et que le sens dans lequel l'entraînement a lieu peut être perçu même pour de très faibles déplacements. D'après lui, la direction du regard, la position d'un point isolé, le mouvement de ce point, lorsqu'on ne cesse de le fixer, seraient connus surtout, si on fait abstraction des sensations qui résultent des mouvements de la tête, par les sensations des paupières ainsi produites. Au contraire, ce seraient, croit-il, les sensations des muscles des yeux qui nous feraient connaître l'état de la convergence et nous renseigneraient par conséquent sur la distance par rapport à nous d'un point isolé; le principal argument qu'il apporte pour justifier l'hypothèse précédente, c'est que, d'après les chiffres qu'il a trouvés, la quantité dont chaque œil doit tourner, pour qu'une différence de profondeur puisse être perçue par la convergence, est notablement moindre que celle qui est nécessaire lorsqu'il s'agit de discerner qu'un point qu'on fixe a changé de position dans un plan parallèle au visage.

Il a montré par des expériences variées, décrites en détail dans son ouvrage, qu'il est possible de distinguer les sensations fournies par les points correspondants des deux yeux : l'impression reçue sur un point de la rétine droite est localisée un peu à droite de celle qui se fait sur le point correspondant de la rétine gauche; en outre, les sensa-

tions musculaires de l'œil droit et celles de l'œil gauche peuvent être reconnues comme se produisant les unes à droite et les autres à gauche.

Des déterminations qu'il a faites concernant le rôle de la convergence dans la perception binoculaire de la profondeur, il ressort qu'on perçoit beaucoup moins délicatement par ce moyen que par la différence entre les images qui se forment dans les deux yeux les différences de profondeur; en revanche, la convergence constitue, du moins pour de petites distances, un moyen de percevoir la distance qui nous sépare d'un objet isolé et inconnu. Quant à la perception monoculaire de la profondeur, il prouve qu'il n'existe aucun moyen de percevoir avec quelque exactitude la distance d'un objet isolé et inconnu, et que, dans le cas de plusieurs objets inconnus, leurs positions relatives en profondeur sont perçues principalement par le moyen de la « parallaxe monoculaire »; il appelle ainsi la différence entre les images successives qui se produisent dans un œil par suite des changements de position de cet œil dans l'espace qui résultent des mouvements de la tête.

Les conditions qui déterminent la profondeur et la grandeur apparente des objets célestes (soleil, lune, étoiles, nuages) ne diffèrent pas, selon lui, de celles qui déterminent la profondeur et la grandeur apparentes des objets terrestres. Il fait remarquer, en particulier, que les objets célestes paraissent plus éloignés que les objets terrestres qui sont vus dans la même direction qu'eux; qu'en outre ils paraissent toujours à peu de distance derrière ces derniers. Les objets célestes produisent par leur ensemble l'apparence d'une voûte céleste; cette voûte semble surbaissée; en effet, dit-il, la distance apparente d'un objet céleste dépendant en général de celle de l'objet terrestre qui est vu dans sa direction, plus le premier est près de l'horizon, plus sa direction se rapproche de celle des objets terrestres les plus éloignés de l'observateur, et, par conséquent, plus il paraît lui-même éloigné.

L'auteur pense que chez l'homme normal c'est l'espace visuel qui est prépondérant; suivant lui, l'espace tactile de l'homme normal est en réalité, dans une grande mesure, un espace visuel, c'est-à-dire se compose, pour une part considérable, de représentations visuelles. Il admet, en s'appuyant principalement sur les résultats des expériences faites sur des aveugles-nés opérés, que l'espace tactile, là où il peut se développer d'une manière indépendante et complètement, comme chez les aveugles, se distingue considérablement de l'espace visuel de l'homme normal.

L. William Stern. — Psychologie der Veranderungsauffassung (*Psychologie de la perception du changement*). Breslau, Preuss et Jünger, 1898, 264 p.

Ce livre traite de la perception du changement dans le sens le plus large que l'on puisse donner en français au mot de perception. L'auteur explique avec soin qu'il ne s'occupe pas seulement de la perception sensorielle (*Wahrnehmung*) du changement, et qu'il a employé à dessein le mot *Auffassung* comme ayant un sens plus large. « Je cherche, dit-il, d'une part, à montrer comment, sur la base de certains processus sensoriels, intellectuels et autres, nous arrivons à former la représentation du changement, et d'autre part je cherche sur quels actes psychiques reposent les déterminations et appréciations quantitatives, qualitatives et autres des changements ainsi perçus (aufgefassten) » (p. 12, note). Il se propose donc d'étudier « non pas tant la façon dont des excitations qui se modifient agissent sur nos sens que la façon dont une certaine forme de notre représentation et de notre pensée est constituée psychologiquement » (p. 13).

L'ouvrage se divise en deux parties : la première est consacrée à l'analyse qualitative, et elle a pour but d'expliquer comment se forme en général la perception du changement ; la deuxième traite de l'analyse quantitative, et elle étudie la finesse de la perception du changement par les différents sens.

Cet exposé du but et des divisions de l'ouvrage suffit pour montrer combien l'objet en est vaste. En fait, ce livre touche à la plupart des problèmes de la psychophysique entendue au sens large de ce mot, et il faut avouer que, malgré bien des vues ingénieuses, il ne fait guère qu'agiter beaucoup de questions d'une manière trop rapide.

La première partie expose que nous connaissons le changement par un concours de la perception proprement dite, de la reproduction et de la comparaison. Toute perception d'un changement implique la synthèse faite par la conscience d'une pluralité d'actes psychiques successifs. La durée pendant laquelle se déroule cette succession est ce que Stern appelle le *temps psychique de présence*. On peut déterminer facilement la valeur la plus favorable de ce temps, sa valeur optima, dans la perception de certains changements : elle est de une seconde dans la perception du rhythme, de une seconde et demie dans l'adaptation de l'attention, etc. L'impression de changement se manifeste par une modification de la sensation à laquelle Stern donne le nom de *signe de passage* (*Uebergangszeichen*), par analogie avec les signes locaux de Lotze. La reproduction joue un rôle dans la perception du changement de deux façons : ou l'image reproduite est consciente, ou elle ne l'est pas. Dans ce dernier cas, il s'agit d'une reproduction latente : par exemple, après avoir oublié un son que l'on a entendu, on peut apprécier un autre son comme différent du premier. Quant à la comparaison, elle est l'opération proprement intellectuelle, c'est-à-dire

l'opération la plus élevée qui prenne place dans la représentation du changement.

La deuxième partie, bien que consacrée à la « finesse de la perception du changement », est loin de contenir uniquement des mesures. Un chapitre expose les méthodes que l'on peut employer pour étudier la perception du changement. Ces méthodes consistent dans une intéressante adaptation des procédés de mesure de la sensibilité différentielle. Le but de ces mesures n'est d'ailleurs pas de déterminer les rapports numériques de l'excitation et de la sensation, mais de révéler des lois psychiques : la mesure n'est pour Stern qu'un instrument d'analyse psychologique.

Si l'on fait varier une excitation d'une manière continue ou par sauts brusques, le sujet peut annoncer qu'il perçoit un changement en formulant sa perception dans un jugement; il peut aussi réagir par un signal convenu ou bien par un mouvement involontaire. De là deux méthodes pour étudier les effets psychologiques du changement dans l'excitation : la méthode des jugements et la méthode des réactions.

La méthode des réactions a l'avantage de pouvoir être employée même avec les enfants, les aliénés, l'homme endormi, les animaux. La méthode des jugements ne peut être employée que sur l'homme capable d'observation subjective, mais c'est là aussi un avantage.

La méthode des jugements est décrite avec soin par Stern, et elle présente un intérêt particulier, parce qu'elle n'a pas seulement pour objet la détermination du seuil de la perception du changement, mais aussi l'analyse du jugement. Pour l'approprier à l'analyse du jugement, voici la forme sous laquelle Stern la présente. On fait agir sur le sujet une série de changements qui diffèrent par l'étendue, la vitesse, la direction, de telle façon qu'il ne puisse rien deviner à l'avance. Dans le cas le plus simple, on peut interroger le sujet seulement sur le fait de savoir s'il a perçu un changement, et l'on note les réponses en tenant compte du degré de certitude (très certainement, oui, oui dubitatif, je ne sais, non dubitatif, non). Dans le cas le plus général, le sujet doit indiquer aussi la direction du changement, et l'on obtient alors des réponses, dont les unes expriment l'absolue incertitude, d'autres indiquent que le sujet a perçu un changement, mais ne sait pas si c'est une augmentation ou une diminution; les autres enfin énoncent que les deux excitations paraissent égales, ou bien que la deuxième est plus forte, ou qu'elle est plus faible, et chacune de ces trois dernières espèces de réponses est notée comme certaine, ou comme simplement affirmative, ou comme accompagnée d'un doute. On classe les réponses suivant les formes objectives de changements qui ont été présentées à la perception. La question est maintenant de soumettre les réponses au calcul.

Si pour une forme de changement on additionne toutes les réponses vraies, sans tenir compte des degrés de certitude, le rapport de ce nombre au nombre total des réponses fournira une mesure de la jus-

tesse du jugement (*Urteilsrichtigkeit*) analogue à celle que l'on obtient dans la méthode des cas vrais et faux.

Pour mesurer la sûreté du jugement (*Urteilssicherheit*), Stern compte chaque jugement vrai simplement affirmatif pour un, chaque jugement vrai affirmatif-dubitatif pour un demi, et chaque jugement vrai certain pour un et demi; tous les autres jugements sont comptés pour zéro. Le rapport du nombre des jugements vrais ainsi affectés d'un coefficient de sûreté au nombre total des jugements portés est regardé comme mesurant la sûreté du jugement. — On peut trouver que la fixation de ces coefficients est bien arbitraire, et Stern ne cherche pas à dissimuler qu'il y a là une grave difficulté de sa méthode. Pourtant il déclare qu'il a employé ce mode de calcul avec succès. Je n'entreprends pas de le défendre, je me borne à l'exposer, parce qu'il y a là une tentative intéressante.

En troisième lieu, Stern appelle tendance du jugement (*Urteilstendenz*) la préférence que le sujet montre pour une certaine forme de changement. Si, par exemple, dans une série d'expériences, on a 100 augmentations, 100 diminutions et 100 cas où l'excitation est maintenue constante, et si le sujet déclare qu'il y a augmentation dans 115 cas, diminution dans 105 cas et constance dans 80 cas, les quotients 115/100, 105/100 et 80/100 mesureront sa disposition à l'égard de chacune des trois formes de jugement.

Enfin, si l'on envisage tous les jugements, vrais ou faux, en les affectant d'un coefficient qui exprime, comme dans le deuxième cas, le degré de confiance du sujet, on aura, dans le rapport du nombre ainsi obtenu au nombre total des jugements, une expression numérique du sentiment subjectif de sûreté ou de la confiance (*Entschiedenheit*) avec laquelle le jugement est porté.

Le dernier chapitre du livre, qui représente plus de la moitié du volume, étudie « l'impressionnabilité psychique aux changements et ses lois ». Ce mot d'impressionnabilité (*Erregbarkeit*) désigne « le degré auquel l'âme est capable de répondre aux excitations extérieures par des mouvements psychiques », c'est-à-dire l'aptitude de l'âme à réagir aux excitations par des sensations, des jugements ou des actes. Stern abandonne les termes usuels de sensibilité et de sensibilité différentielle, parce qu'ils se rattachent à la façon beaucoup trop simple dont Fechner avait posé le problème des rapports de l'âme avec le monde extérieur. Ce qui répond dans l'âme aux excitations et aux différences d'excitation, ce ne sont pas seulement des sensations et des différences de sensations (Stern admet l'intensité des sensations), mais c'est un ensemble beaucoup plus complexe de phénomènes psychologiques de toutes les espèces. C'est l'aptitude à fournir cette réponse complexe que Stern appelle impressionnabilité. L'âme s'y montre tantôt passive et tantôt active : dans la mesure où elle est passive, Stern donne à l'impressionnabilité le nom de sensibilité, et, dans la mesure où elle est active, il l'appelle faculté de discrimination (*Unterscheidungsfähigkeit*).

Cette distinction des deux parties de l'impressionnabilité me paraît toute théorique et au fond superflue; mais il faut retenir ces considérations de Stern comme fournissant un exemple de la transformation qui a conduit la psychophysique à élargir son domaine de recherches et à se proposer l'analyse de tous les phénomènes psychologiques qui se trouvent en relation, directe ou indirecte, avec les excitations extérieures et les variations de ces excitations.

Finalement, d'analyses et d'expériences sur la fatigue et sur la perception du changement par les sens de la vue, de l'ouïe et du toucher, Stern croit pouvoir tirer deux lois.

La première est « la loi principale de l'impressionnabilité aux changements » et se formule ainsi : « Une sensation ne peut produire des manifestations d'activité physique (réactions motrices) ou d'activité psychique (jugement, aperception, attention), que si elle est conçue en état de changement; et la tendance à la réaction physique ou psychique est d'autant plus forte que le changement qui a lieu dans la sensation est plus rapide ».

La deuxième est « la loi des temps les plus favorables », et se formule ainsi : « Si l'on observe d'une façon persistante une excitation qui varie, il se présente au cours de cette observation certains stades favorables dans lesquels la faculté de percevoir, ou bien la tendance à formuler un jugement ou à exécuter une réaction motrice, est particulièrement forte. Comme dans le cours d'un de ces temps les plus favorables, des changements de vitesses différentes peuvent se présenter à la perception, les plus lents de ces changements, ceux qui au moment dont il s'agit ont atteint la plus faible étendue, sont placés de la manière relativement la plus favorable ».

Entre autres exemples expliquant cette dernière loi, Stern cite celui-ci : dans des expériences sur la perception du changement de hauteur des sons, la durée du changement, c'est-à-dire le temps intermédiaire entre la phase initiale et la phase finale, était de deux, quatre, six ou huit secondes; or le nombre des jugements vrais s'est montré, pour les deux sujets qui ont fait les expériences, beaucoup plus considérable pour la durée de six secondes; cette durée représente donc un temps favorable. Stern explique le fait par le caractère rythmique de l'activité mentale.

On peut considérer comme un complément de ce livre un article publié par l'auteur dans la *Z. f. Ps. u. Ph. d. S.*, au début du tome XXII. Cet article rapporte des expériences faites sur la perception du changement de hauteur des sons. La vitesse du changement variait de une demi-vibration à un seizième de vibration par seconde. Les expériences ont montré que le seuil du changement s'abaisse à mesure que la vitesse du changement diminue, c'est-à-dire que, plus le changement est lent, plus la perception en est fine. C'est une confirmation de la loi des temps les plus favorables. FOUCAULT.

Ch.-A. Mercier. — Psychology normal and morbid. Londres, in-8, Sonnenschein, 1901, 518 pages.

On éprouve quelque surprise à lire au début même de cet ouvrage que la science du normal est indispensable en psychologie à la connaissance de l'anormal, alors que l'on est habitué à considérer les études psycho-pathologiques comme utiles surtout à l'analyse des relations si complexes qu'enveloppent les phénomènes normaux. Mais il faut s'expliquer : le livre de M. Mercier montre que « la connaissance préliminaire du normal » exigée dans la préface est loin d'être toute la psychologie des états normaux; c'est à peine le rudiment de savoir que possèdent les débutants lorsqu'on leur a sommairement décrit, à la façon des Écossais, les principaux phénomènes de l'activité mentale. Le savant aliéniste qu'est l'auteur n'a point eu la prétention de synthétiser les résultats acquis par la psychologie scientifique, physiologique, expérimentale, grâce à une division du travail si féconde que le besoin d'une vue d'ensemble se fait déjà vivement sentir : six pages consacrées à la sensation, à peu près autant à la pensée en général, puis, successivement, à l'abstraction et à l'idéation, à l'analogie, à la certitude, à la volition, à l'effort et au désir, au caractère, à la mémoire en général, à la mémoire « structurale » (opposée à la mémoire « dynamique » ou en puissance, et à la mémoire en acte) au plaisir et à la douleur, à la « conscience subjective »; quelques développements plus amples accordés au syllogisme, au libre choix, aux rapports de l'état affectif et des grandes fonctions psychologiques, aux rapports de ces fonctions avec la conscience personnelle, ne sauraient constituer un traité de psychologie normale, pas même un manuel élémentaire. Le trait saillant de l'ensemble est la part considérable faite à ce que nous appellerions volontiers des études de logique. « La matière de la logique, dit l'auteur, a toujours été exclue de la psychologie et regardée comme l'objet d'une science distincte... Sans doute, si l'on entend par logique ce qui concerne le syllogisme et ses applications, bref ce qu'on peut appeler logique formelle, on peut l'exclure de la psychologie au même titre que les mathématiques.... Mais si l'on entend parler de la connaissance des processus généraux de raisonnement, autant vaut exclure le prince de Danemark de la pièce de *Hamlet* qu'exclure de la psychologie, science des processus psychiques, cette logique particulière » (p. ix-x). On ne saurait blâmer M. Mercier d'appeler l'attention sur cette partie de la psychologie beaucoup trop négligée, il est vrai, à notre époque : l'analyse et l'explication des processus psychologiques d'idéation, de jugement, de raisonnement. La pensée méthodique, la science, peuvent être considérées au point de vue psycho-sociologique : M. Höffding a donné récemment dans cette même *Revue philosophique* un exemple d'étude psychologique de faits réputés d'ordre logique : il ne faut pas hésiter à rattacher les méthodes de raisonnement, d'inférence, de construction de concepts et de jugements, à leurs conditions sociales et mentales, en particulier à cette

« rupture d'équilibre », dans le système de nos représentations, qui font naître le besoin de science et de démonstration *ad infinitum*. Il ne faut pas surtout hésiter à rattacher à la pathologie mentale nombre d'erreurs, d'illusions, nées de l'emploi en apparence régulier des méthodes habituelles d'investigation ou de démonstration.

« Penser, inférer, juger, c'est juxtaposer deux états psychiques et établir par comparaison une relation de ressemblance ou de dissemblance entre eux » (p. 31). La pensée repose toute entière sur l'établissement de relations (p. 37). La ressemblance et la différence sont les relations primordiales : M. Mercier essaie de réduire à elles la plupart des autres et est ainsi amené par exemple à considérer (p. 39) « l'égalité comme une similitude en quantité, et la simultanéité comme une similitude dans le temps de l'apparition ». Distinguer les relations les unes des autres est l'objet de l'abstraction, par laquelle est détruite la cohésion plus ou moins grande des éléments associés (p. 45). La généralisation, qui vient après, donne à une idée une extension d'autant plus grande « que les choses ayant les mêmes caractères communs présentent entre elles plus de différences, et des différences plus considérables » (p. 49). « Si l'idée d'arbre est plus générale que l'idée de cèdre, ce n'est ni parce que les arbres sont plus nombreux que les cèdres, ni parce que les attributs communs aux arbres sont moins nombreux que ceux qui sont communs aux cèdres ; c'est parce que les différences entre arbres *inter se* sont plus nombreuses et plus grandes que les différences entre cèdres *inter se*. » Voilà une remarque psychologique qui n'est pas sans importance, dont on aimerait fort voir toute la portée, dont on voudrait trouver la raison dans la physiologie de l'esprit : malheureusement, comme nous l'avons déjà dit, l'étude des processus normaux est on ne peut plus sommaire chez M. Mercier.

En ce qui concerne le syllogisme, « tout le monde est d'accord pour reconnaître qu'il y a un principe sur lequel repose le syllogisme, que celui-ci n'est pas par lui-même d'une validité évidente » (p. 91). Ce principe peut être ramené à un fait psychologique : « l'assimilation des relations », processus qui « n'exige aucune validation », aucun garant (p. 91). L'auteur tire de cette remarque les règles de l'opération syllogistique : « que les relations données soient de même nature », que l'une au moins des deux relations soit positive (p. 93), que les deux relations aient un terme commun, etc. Le syllogisme apparaît ainsi non comme le type unique de tout raisonnement, mais comme l'un des types de l'inférence axiomatique. Port-Royal avait déjà signalé un raisonnement qui n'est pas syllogistique : « Le soleil est chose insensible ; or les Persans adorent le soleil, les Persans adorent donc une chose insensible ».

M. Mercier montre comment, étant donnés les trois termes *a*, *b*, *c* de tout syllogisme, on peut distinguer quatre figures selon que A est inclus en B ou B en A et que B est inclus en C ou C en B; douze modes se rattachent à ces quatre figures, selon que les relations exprimées par les

prémisses sont positives ou négatives (l'une seulement des deux pouvant être négative) (p. 95).

L'analogie apparaît (p. 115) comme un moyen de renforcer des associations faibles par elles-mêmes au moyen d'associations déjà éprouvées, en fusionnant les termes deux à deux dans la pensée (la relation entre le protestantisme et la ruine de l'état social « devient beaucoup plus aisée à recevoir quand on a établi une analogie entre le protestantisme et la grangrène, entre l'état social et l'organisme »). De cette façon un rapport confusément aperçu peut devenir un rapport évident. L'analogie est donc « une assimilation de relations » (p. 117). — La « cohésion » des éléments d'une pensée, soit des conceptions, soit des jugements apparaît d'ailleurs comme la fin proposée par la psychologie à la science et à la méthodologie; cette cohésion qui fait la certitude (cf p. 152-158) a pour principales causes « l'uniformité dans l'expérience », la probabilité ou vraisemblance qui est à son maximum dans l'inconcevabilité de la négative (p. 168) et qui varie dans les inférences où un calcul des probabilités trouve sa place (p. 175). L'attente déterminée par les inductions ou inférences pratiques est un phénomène psychologique dont les rapports avec la mémoire sont evidents : un souvenir plus précis fait l'attente plus nette, la vivacité des images remémorées fait l'attente plus anxieuse; cependant le caractère contribue autant que l'expérience à déterminer la nature des événements attendus, prévus, inférés. Peu importe en définitive la vérité par rapport à un noumène hypothétique; ce qui importe, c'est la croyance qui nous fait agir, c'est l'association mentale qui, pour le moment, ne nous permet aucun doute (cf. p. 209). M. Mercier se tient prudemment entre les deux opinions adverses de Spencer et de Stuart Mill sur le critere de la vérité. La trop brève discussion sur la valeur des théories « aperceptionnistes » nous a paru manquer de clarté.

En dehors de cette importante contribution à la psychologie des procédés logiques, on ne peut guère signaler de vues originales que dans la théorie de la volonté, où « des mécanismes plus ou moins complètement organisés » sont placés en opposition constante avec l'effort conscient auquel ils servent de base (p. 337), de sorte que le processus d'attention et celui de volition ne font qu'un, tandis que les « mécanismes » nerveux et les instincts se confondent.

L'étude des faits pathologiques suit celle des fonctions normales. Il en résulte une division artificielle de ces faits en « fautes » de diverses catégories : de sensation, raisonnement, croyance, affection, conscience personnelle, etc.

La sensation fait parfois défaut à certains déments qui ont besoin des plus grandes excitations pour éprouver des impressions sensorielles: l'absence de sensation « ne fait pas de doute dans l'état de stupeur » (p. 16); les apparitions terrifiantes dans la *melancholia attonita* détournent l'attention des processus sensoriels. Dans des cas opposés, l'excitation produit des impressions trop violentes, et le fait le plus

curieux est celui de la sensation intensifiée par suite de la concentration de l'attention sur un objet étranger à la production de cette sensation.

Le cours de la « pensée » peut être défectueux par manque de comparaison et de discernement, ou par « discrimination » injustifiée, quand il n'y a matière à aucune différence (p. 56-57). Ne pas établir des comparaisons, ne pas apercevoir des analogies, dont la découverte est l'affaire des hommes de génie, n'est pas un fait anormal, mais il est morbide de ne pas concevoir des relations communément aperçues ou d'en concevoir qui n'existent pour personne autre que soi-même. M. Mercier semble ne vouloir faire aucune distinction entre les erreurs logiques, les sophismes, les cas de généralisation aventureuse ou d'abstraction illégitime, et les cas pathologiques proprement dits; cependant une faute de jugement ou de raisonnement, une inférence, une déduction, faites en usant des méthodes scientifiques, mais en les employant mal, prouvent plus souvent une inexpérience, un manque d'habileté ou de « technique » scientifique, qu'un désordre mental. Toutefois il n'y a pas une solution de continuité véritable entre les erreurs d'induction scientifique et les inférences rapides (ou mieux les *fusions* d'images) qui nous fournissent de fausses perceptions objectives par interprétation *illusoire* des données sensorielles ; il n'y a pas solution de continuité dans le passage de l'illusion à l'hallucination que M. Mercier appelle (p. 69) une « erreur de perception », car il estime « très difficile d'éliminer des antécédents de l'hallucination toute source de *présentation* ». Nous conviendrons avec l'auteur de cette vérité trop souvent méconnue que la plupart de nos sophismes, de nos erreurs en matière scientifique, viennent comme nos hallucinations, et nos illusions surtout, d'associations mentales habituelles qui déterminent la synthèse des concepts dans nos jugements comme elles déterminent la synthèse des images dans la perception objective (cf. p. 74). Rattacher l'erreur logique en général, d'abord à une incapacité relative d'apercevoir les ressemblances, les différences, les relations essentielles entre éléments variés de la représentation, ensuite à une synthèse illégitime du type *illusion*, était d'autant plus aisé à M. Mercier qu'il avait au préalable ramené toutes les opérations logiques à un fait psychologique de cohésion ou de fusion, d'assimilation et de désassimilation des éléments divers qui constituent la matière de la pensée (cf. p. 101-114). Les erreurs qui relèvent de l'inférence immédiate, les croyances irrationnelles (« délusions ») en dépit de principes contradictoirement admis sont expliquées (p. 133) non plus par un processus psychologique, mais par une « formation indépendante et quasi-parasitique de connexions nerveuses », indépendante de la pensée consciente, relevant de la « cérébration inconsciente ». Mais la plupart de nos associations, sinon toutes, celles qui nous donnent des produits normaux de la pensée, comme celles qui entraînent des synthèses anormales, n'ont-elles pas également pour

principe des connexions nerveuses souvent établies en dehors de toute opération consciente?

Il eût été certainement avantageux de ne pas séparer les « erreurs de croyance » des erreurs logiques, du moment où celles-ci étaient ramenées à leurs causes psycho-physiologiques. Une croyance est morbide quand elle se maintient en dépit d'autres croyances contradictoires ou de raisons puissantes militant effectivement contre sa persistance. L'instabilité mentale peut seule expliquer un tel fait dans la plupart des cas (p. 256); dans un petit nombre de cas, il faut avoir recours à la stabilité morbide de certaines synthèses qu'il est impossible de ne pas rattacher à des idées fixes. Sur ce point comme sur tous les autres, M. Mercier semble ignorer les travaux des psychologues français. L'obsession et la folie du doute lui apparaissent comme une conséquence directe d'un vice de structure nerveuse (p. 273).

Il semble surprenant de faire entrer dans une étude sur les erreurs de croyance « un examen des altérations de la personnalité (cf. p. 276) : cependant ces altérations sont à juste titre attribuées en partie à des « délusions » portant sur le moi somatique ou sur le moi psycho-sociologique. De plus, sous toutes les formes de croyances morbides, apparaît une « exagération du rôle du moi dans le plan de l'univers » (p. 282).

« L'attention peut présenter des modes variés de désordre. Elle peut faire en général défaut; l'attention spontanée peut prévaloir indûment sur l'attention réfléchie, ou bien il peut y avoir interférence; dans certains cas enfin les désordres viennent de ce que le degré d'attention est inférieur ou supérieur à l'état normal » (p. 352). L'effort volontaire peut faire totalement défaut, il peut donner naissance à la prise de conscience illusoire d'un effort beaucoup plus considérable (p. 353). L'instinct peut être inverti ou perverti; les instincts les plus prompts à se pervertir sont les plus récemment acquis, les plus anciens étant les plus prompts à s'exagérer (p. 327). La détermination volontaire peut devenir pathologique rien que par une excessive durée du temps de délibération; la prolongation excessive de l'hésitation a son contraire également pathologique : le défaut de délibération (p. 366). Des « mécanismes parasitiques » peuvent introduire toutes sortes de désordres dans l'activité volontaire : le conflit normal entre l'instinct et la volition peut ainsi devenir tout à fait morbide (p. 371).

La mémoire « structurale » est naturellement lésée par toute lésion cérébrale (p. 414). La mémoire dynamique peut être morbide par défaut de « rétentivité », par suppression ou addition d'éléments, localisation défectueuse dans le passé. Rien de précis d'ailleurs quant aux différentes sortes d'amnésies et de paramnésies. Le plaisir ou la douleur ne sont « pas par eux-mêmes susceptibles de désordre » (p. 471); les affections peuvent être pathologiques « dans leurs relations seulement » (avec les représentations, les volitions, etc.). Donc à peine une

vague indication (p. 483) des troubles de l'émotion par excès ou défaut de répercussion dans l'organisme, par complexité trop grande de réflexes ou par manque de mobilité et d'excitabilité; l'auteur examine surtout les cas d'anhédonie ou d'analgésie alors que le plaisir ou la douleur « auraient dû » se produire, comme conséquence des excitations sensorielles (p. 476), les cas d'émotions produites par des illusions ou des croyances erronées et les cas de recherche anormale de la douleur, de la souffrance, de l'émotion pénible.

Le dernier chapitre nous ramène aux troubles de la personnalité déjà visés plus haut et nettement rattachés cette fois à « l'insanité corporelle » (p. 512).

Considérée dans l'ensemble, l'œuvre du Dr Mercier semble trop sacrifier à l'étude des processus logiques réguliers ou irréguliers, l'examen scientifique des faits psychologiques normaux ou anormaux. Il y a là une direction d'esprit qui s'est manifestée utilement sans doute, mais qui est un peu trop exclusive. Nous nous sommes efforcé de grouper les indications se rapportant d'une part à la psychologie normale, d'autre part à la psychologie pathologique : aussi bien les indications des deux genres sont-elles juxtaposées dans l'ouvrage et gagnent-elles à être coordonnées de façon à présenter deux vues d'ensemble.

G.-L. DUPRAT.

A.-H. Pierce. — STUDIES IN AUDITORY AND VISUAL SPACE PERCEPTION. Longmans, New-York, London and Bombay, 1901; 361 pp.; 2 dollars.

Cet ouvrage, intéressant et écrit en général avec beaucoup de clarté, est divisé en deux parties; la première, consacrée à la localisation du son, comprend plus de la moitié du volume (209 pages); dans la deuxième, l'auteur passe en revue un certain nombre d'illusions optiques.

LA LOCALISATION DU SON. — On trouvera dans cette partie du livre un résumé des recherches faites antérieurement et des théories proposées concernant la localisation du son. Je me bornerai ici à citer les résultats auxquels l'auteur est personnellement arrivé.

1° *Localisation du son par rapport à sa direction.* — a) *Résultats généraux.* — L'appareil employé consistait en un cercle gradué d'un mètre de diamètre, reposant horizontalement sur des supports, et d'arcs de même courbure qui pouvaient être placés dans les plans médian, transversal, etc. Le sujet était assis de manière que les plans des arcs médian et tranversal se coupassent au milieu de la droite joignant les tympans, et que l'oreille fût, dans une première série de déterminations, à la hauteur de la source sonore placée sur le cercle horizontal. Les sons étaient fournis par des téléphones. Dans certaines expériences, l'appareil a été modifié de manière à pouvoir tourner

autour du sujet. Les désignations 0°, 90°, 180°, 270° veulent dire : en avant, en face de l'oreille droite, en arrière, en face de l'oreille gauche. Pierce a d'abord constaté, comme Bloch, en employant un seul son, que la délicatesse de la localisation varie d'une région du cercle horizontal à une autre : elle est maxima à 0° et minima vers 90 ou 270. En se servant de deux sons identiques, produits par deux téléphones, et qui donnaient pour le sujet un seul son résultant, il a trouvé, d'autre part, pour des positions prises sur le cercle horizontal, que, pour un point donné quelconque dans l'un ou l'autre des deux quadrants situés d'un même côté du plan médian, on peut trouver dans chacun des deux quadrants du côté opposé un point qui, combiné avec le premier, donnera la même localisation subjective : par exemple, un son à 45° donnera un son subjectif à 0° ou à 180° non seulement avec son symétrique à 315°, mais encore avec un son du troisième quadrant (180° — 270°). Ce fait peut s'expliquer par la théorie de l'intensité. — Les deux téléphones étant placés sur l'arc transversal, plus de la moitié du nombre des sons produits sont localisés en dehors du plan; ce fait peut encore s'expliquer par la même théorie. Qu'on suppose, dit Pierce, les arcs médian et transversal et le cercle horizontal situés sur la surface d'une sphère au centre de laquelle se trouve la tête; cette sphère est divisée par le plan médian en un hémisphère droit et un hémisphère gauche; or, sur la surface de chacun de ces hémisphères doivent exister un nombre infini de points produisant pour les deux oreilles les mêmes intensités relatives; le lieu de ces points, pour un rapport quelconque donné d'intensités sera une courbe irrégulière dépendant principalement de la conformation de la tête et de l'oreille; on doit donc s'attendre, en expérimentant avec des sons placés dans le plan transversal, à trouver des paires de points dont l'équivalent subjectif soit le même que celui de points situés dans le plan horizontal ou dans quelque autre plan.

b) *Localisation dans le plan médian.* — Les expériences sont faites avec deux téléphones dont les sons fusionnent. 90° se trouve ici au-dessus de la tête. Tous les sons symétriques en avant de 60° — 300° (sur le cercle horizontal) sont le plus souvent localisés à 0°, et ceux qui sont en arrière de 110° — 250° à 180°; c'est, dit Pierce, ce qu'on doit attendre si on attribue une influence décisive au pavillon de l'oreille ou à l'intensité du son résultant; ici il y a tendance manifeste à localiser un son relativement intense en avant et un son relativement faible en arrière. Une série d'expériences, faites en général avec un téléphone, sur l'éducation de la faculté de localiser dans le plan médian, a prouvé qu'on peut arriver, avec plus ou moins de temps et de patience, à reconnaître des positions qui ordinairement sont très difficiles à discerner; il eût été désirable que, l'entraînement une fois acquis sous ce rapport, les expérimentateurs eussent employé d'autres sons que ceux du téléphone et recherché alors si la précision acquise dans les localisations persistait; si tel eût été le cas, la con-

clusion à laquelle Pierce arrive, que « chaque position a sa marque qualitative distincte, qui peut être considérée comme son signe local », eût été plus solidement établie; un vrai signe local doit être en effet indépendant de l'intensité et de la qualité absolues de l'excitation; c'est ainsi qu'un point de la rétine présente le même signe local, qu'il soit impressionné par une lumière vive ou faible, rouge ou bleue, etc.

c) *Localisation monauriculaire de la direction.* — Pierce apporte ici peu de résultats nouveaux.

d) *L'oreille externe dans ses rapports à la localisation du son.* — Les recherches de Bloch ont mis hors de doute le rôle de l'oreille externe dans la perception de la direction des sons. Sa position et sa conformation déterminent la facilité ou la difficulté avec laquelle les ondes sonores de directions diverses atteignent le tympan. Pierce tient compte aussi un peu de l'hypothèse de Mach, d'après laquelle le pavillon agit dans une certaine mesure comme un résonateur pour des sons aigus, et il mentionne enfin l'influence possible du son de résonance du conduit auditif qui peut se produire ou faire défaut et modifier ainsi la qualité du son entendu.

e) *Les localisations intra-craniennes.* — Pierce examine brièvement ces localisations et les conditions qui les font varier.

f) *Orientation auditive.* — Les yeux et la tête étant dans une position normale, Peirce déduit de ses expériences que l'axe antéro-postérieur subjectif peut être représenté par rapport au cercle horizontal par deux secteurs rayonnant du centre du cercle vers 0° et 180°, dont les arcs sont bisectés par ces deux derniers points; quant à l'axe transversal, il y a tendance à le placer en avant de sa position réelle : le milieu des arcs des secteurs serait dans le cas de cet axe à 10° — 15° en avant de la droite passant par les conduits auditifs. — La tête étant tournée de côté, le médian apparent auditif est déplacé du même côté; il est déplacé au contraire du côté opposé quand on tourne simplement les yeux. Des illusions du même genre se constatent pendant le vertige produit par rotation, et Pierce avec raison les explique par les mouvements involontaires de la tête et des yeux qui accompagnent le vertige.

g) *Les signes locaux de la direction.* — Pierce distingue ici deux facteurs, l'intensité différente pour les deux oreilles et la qualité. Quant à l'intensité, le signe local d'une position quelconque est cette caractéristique spéciale que chaque son possède en vertu du fait qu'il est entendu bi-auriculairement, ce fait ayant pour conséquence qu'un certain rapport défini existe entre les intensités perçues respectivement par l'oreille droite et l'oreille gauche. Il ne faut d'ailleurs pas conclure qu'il soit ordinairement possible pour une oreille de percevoir qu'elle est moins ou plus fortement impressionnée que l'autre. Le second facteur consiste dans les changements de qualité du son dus à l'influence de la forme et de la position de la tête et du pavillon de l'oreille. Ce second facteur se rapporte plutôt au timbre qu'à l'intensité.

Le signe local de la direction est donc complexe, et contient au moins ces deux facteurs. Ce signe local, tel que Pierce le définit, est, comme on voit, purement acoustique.

2° *Localisation du son par rapport à sa distance.* — L'auteur a cherché à déterminer expérimentalement l'influence de la hauteur, de l'intensité, et, dans une certaine mesure, de la qualité des sons. Il n'a rien trouvé de précis concernant la hauteur. Quant à la qualité, la règle générale parait être que de deux sons de qualité différente, celui-là est apte à être perçu plus souvent comme plus près qui contient le plus de sons accessoires et qui en conséquence est le plus plein et le plus riche. L'influence de l'intensité se constate nettement : le son le plus intense parait en général le plus près. Il ne cite aucun résultat concernant la perception absolue de la distance, qu'il ne parait d'ailleurs pas disposé à admettre.

3° *Théorie.* — Pierce examine ici en particulier les rapports des espaces auditif, visuel et tactile. Il admet un espace auditif spécifique; il affirme que les impressions auditives possèdent originellement des caractéristiques de position; il hésite à leur attribuer l'extension. Il considère l'association des signes locaux auditifs et de mouvements déterminés des yeux, de la tête et du corps comme résultant de l'expérience. Il s'appuie principalement pour prouver l'existence d'un espace auditif sur le fait des localisations intra-craniennes, qui excluent absolument, selon lui, toute intervention de facteurs visuels ou tactiles. Cette dernière assertion, à mon avis, n'est pas exacte : dans les expériences sur ces localisations, l'instrument produisant ou conduisant le son est d'ordinaire mis *en contact* avec la tête, et ce contact qui, naturellement, produit des sensations tactiles, parait être une condition indispensable de la localisation à l'intérieur de la tête; d'autre part, les bourdonnements, sifflements, etc., subjectifs sont souvent précédés de sensations non-auditives qui, en quelque sorte, les annoncent; enfin, on peut sentir par le toucher les vibrations produites en diverses régions de la tête pendant qu'on parle ou qu'on chante, et on fait percevoir par le toucher les vibrations de la tête aux sourds auxquels on apprend à parler. On pourrait peut-être admettre en un certain sens restreint un espace auditif, en ce sens que des points sonores différents de l'espace produisent, pour une position fixe de la tête, des sensations auditives quelque peu différentes : toutefois la notion ordinaire que nous avons de ce que nous appelons *position* implique autre chose que ces sensations, savoir la perception de la position de notre corps et en particulier de notre tête dans l'espace; or, cette perception n'est pas d'origine auditive; par conséquent l'espace auditif, en fin de compte, ne peut pas être strictement auditif; l'espace visuel, de même, n'est pas strictement rétinien; il implique, outre des sensations rétiniennes, des sensations tactiles, musculaires, tendineuses, articulaires provenant principalement des yeux, de la tête et du cou.

Études sur la perception de l'espace visuel. — Pierce considère dans cette seconde partie de son ouvrage les illusions visuelles suivantes :

1. *L'illusion des modèles des jardins d'enfants.* — La forme élémentaire de cette illusion est la *figure en échiquier.* Pierce montre que la cause de l'illusion est l'irradiation, qui fait paraître aigus les angles droits que forment entre eux les carrés noirs.

2. *L'illusion de Poggendorf.* — Pierce prouve que l'illusion dépend de plusieurs facteurs; il cite au premier rang la sur-estimation des dimensions verticales de la figure : lorsque la figure est droite, l'intervalle vide entre les extrémités de la ligne oblique paraît plus grand qu'il n'est en réalité.

3. *Explication nouvelle des mouvements illusoires observés par Helmholtz sur la figure de Zöllner.* — Pierce signale entre autres faits intéressants que ces mouvements se manifestent quand il se produit des changements de convergence pendant qu'on observe la figure, et qu'ils subsistent quand on supprime les verticales. Son explication est que le mouvement des yeux de gauche à droite ou de droite à gauche équivaut pour la perception à un mouvement ascendant ou descendant de l'image de toutes les lignes obliques sur la rétine immobile. — Il considère ensuite l'illusion qu'on constate en suivant du regard la pointe d'un compas décrivant un arc qui coupe une ligne droite en deux points; il propose pour cette illusion une autre explication que pour la précédente.

4. *Autres mouvements illusoires en connexion avec la figure de Zöllner.* — L'une des deux illusions citées est la suivante : si on meut d'avant en arrière alternativement un carton portant la figure de Zöllner, et si la figure contient 7 grandes lignes, on ne voit se mouvoir vivement que deux des colonnes, la deuxième et la sixième; en outre, malgré leur identité de composition, ces deux colonnes se meuvent en sens opposé. Le premier fait serait dû à un effet de contraste, et le deuxième aux expansions et contractions des images rétiniennes pendant que les yeux restent immobiles.

5. *L'illusion des fils déviés.* — Cette illusion, décrite d'abord par Judd, est la suivante : on tend horizontalement, mais à des hauteurs différentes, dans une boîte, deux fils, de manière qu'ils forment entre eux en projection un aigle aigu; le regard forme lui-même des angles aigus avec les plans horizontaux passant par les fils; dans ces conditions, il y a en projection deux points d'intersection, un pour chaque œil. Si alors on fixe un de ces points, on a l'illusion d'une troisième ligne non horizontale passant par ce point; si on fixe un point entre les fils et à peu près à mi-chemin entre les deux points d'intersection, on peut voir alors apparaître deux fils illusoires et qui ne semblent pas horizontaux. Pierce explique en partie la deuxième illusion en considérant les images doubles des fils et en recherchant quelles sont celles qui se combinent pour donner des illusions de profondeur; la

première s'explique à mon avis de la même manière : la ligne non horizontale qu'on voit alors est le résultat en effet non, comme il l'admet, d'une image monoculaire, mais de la combinaison stéréoscopique de deux images.

6. *L'illusion du tourbillon de poussière.* — On constate cette illusion en se servant par exemple de lignes blanches parallèles d'un demi-millimètre de largeur séparées par des intervalles noirs de 1 mm. 5 et placées à peu de distance des yeux. Si, après avoir observé pendant quelque temps ces lignes, on dirige le regard vers un fond sombre uniforme, on voit comme une poussière se mouvoir sur ce fond. Les mouvements sont en général perpendiculaires à la direction des lignes, horizontaux par conséquent si les lignes étaient verticales ; dans ce cas, en outre, ils ont lieu d'ordinaire vers la gauche : Pierce explique cette illusion par des impulsions au mouvement qui se produiraient pendant la fixation de l'objet, les diverses lignes tendant à attirer le regard vers elles.

7. *Deux illusions optiques de double mouvement.* — La première est une variante du phénomène de Münsterberg-Jastrow ; on la constate en faisant rapidement mouvoir des lignes parallèles et passer entre les yeux et les lignes une tige mince. — La seconde est la suivante : si on fait mouvoir un ensemble de lignes verticales parallèles dans le sens de leur longueur à travers le champ visuel et si en même temps les yeux suivent en le fixant un point qui se meut horizontalement, on voit apparaître dans le champ un ensemble de lignes illusoires situées obliquement et présentant la couleur du fond objectif. On peut faire l'expérience au moyen de circonférences ou encore de spirales tracées sur un cylindre (lignes blanches d'un demi-millimètre de largeur par exemple, séparées par des intervalles noirs de 7 millimètres ; on trouvera des bandes d'étoffe réalisant dans de très bonnes conditions les dispositions qui conviennent). Pierce propose de cette seconde illusion une explication assez obscure et qui le satisfait peu ; on peut se demander si on n'expliquerait pas les phénomènes très simplement en tenant compte d'une part de la persistance des impressions et en considérant d'autre part comment, suivant la disposition des lignes qu'on fait mouvoir, se fait sur la rétine le mélange des couleurs employées.

B. Bourdon.

III. — Histoire de la philosophie.

A. Lafontaine. — Le plaisir d'après Platon et Aristote. Paris, F. Alcan, 1902, in-8, 299 p.

L'auteur sans doute ignore, puisqu'il n'en fait point mention ni dans sa bibliographie ni au cours de son étude, l'existence d'un travail très

sérieux écrit en 1899 par M. A. Groppali et intitulé « *La dottrina del Piacere in Platone ed Aristotele* » (Milan, Bernardoni di C. Rebeselimi, 1900, in-4°, 60 pages). Ceci dit, non pour prétendre qu'il n'y avait point place à une nouvelle étude sur la théorie du Plaisir chez les deux grands philosophes grecs, mais pour combler une lacune qui a son importance puisque M. Groppali, comme M. Lafontaine, a étudié les doctrines platonicienne et aristotélicienne dans leurs rapports avec la pensée contemporaine. Ce qui caractérise le travail de l'auteur français, c'est d'une part le souci peut-être exagéré de mettre la théorie du plaisir à sa place exacte dans le système entier soit de Platon, soit d'Aristote, d'autre part l'étendue donnée aux considérations sur la « moralité du plaisir ». On sent derrière cette étude l'influence exercée sur les étudiants en Sorbonne par M. Brochard et par son idée si juste, exprimée récemment dans cette *Revue* même, de la haute portée morale des doctrines anciennes sur le bonheur. Pour achever de rendre à chacun ce qui lui est dû, il nous faut enfin mentionner tout ce que M. Lafontaine a emprunté au commentaire de M. Rodier sur le *Philèbe* : les emprunts sont d'ailleurs scrupuleusement signalés.

Le premier chapitre de la première partie nous fait connaître les théories de la sensation et du mouvement chez Platon et chez Aristote, théories qui accordent au phénomène mental comme au phénomène physique, l'une moins, l'autre plus d'importance, puisque pour Platon le mouvement n'est qu'un rapport entre l'indéterminé et le déterminé, tandis que pour Aristote, c'est déjà un *acte*, quoique un acte imparfait, une réalité « ayant en quelque sorte sa propre fin en lui-même » (p. 18) : or la sensation est liée au mouvement, et le plaisir à la sensation. Pour Platon, toutes les sensations ne produisent pas du plaisir : il faut pour être agréables qu'elles aient une certaine intensité, que le trouble produit par le corps soit assez grand, sans l'être trop (ch. II). Le plaisir est « un mouvement κατὰ φύσιν ». Pour Aristote le plaisir est aussi un mouvement, mais non point un ébranlement violent du corps, puisque le repos peut nous procurer du plaisir (cf. p. 55); la qualité d'agréable doit être reconnue aux actes par lesquels une énergie quelconque s'affirme. « Acte et plaisir sont donc deux termes inséparables ». Chez Platon le plaisir étant un mouvement et tout mouvement étant incomplet, le plaisir conduit au désir qui d'après le *Gorgias* est toujours une peine (cf. p. 82). Par conséquent il est presque impossible que la douleur ne suive pas le plaisir. Cette théorie conduit M. Lafontaine à critiquer les doctrines modernes qui, comme celle de F. Bouillier, admettent que le plaisir est un effet de l'activité et aussi un principe d'activité, un guide « pour l'activité spontanée »; l'opinion de M. Rabier est (p. 76) opposée à celle de Platon, la première comme étant celle d'un « mécaniste », la seconde celle d'un « finaliste ». Aristote est lui aussi un « finaliste »; mais tandis que pour Platon la fin est hors de la portée de l'être sensible,

pour Aristote, elle est dans l'être lui-même, elle est sa forme idéale à réaliser; pour Aristote l'effort tend au plaisir, puisque le plaisir se joint à l'acte, tandis que pour Platon l'effort tend en vain à la satisfaction du désir, il n'y a jamais de plaisir stable, de repos dans un état agréable. Les plaisirs sensuels, tous les plaisirs « inférieurs » sont vains et mènent à la douleur. « Le plaisir sensuel est le plus faux de tous les plaisirs »: mais il y a « d'autres plaisirs dans la notion desquels n'entre aucun élément de douleur », ceux qui proviennent de l'activité scientifique, ceux qui nous viennent de sensations modérées et « pures » (p. 134-141). Pour Aristote il y a lieu de distinguer parmi les plaisirs ceux qui sont « nécessaires » et ceux qui sont « volontaires », les premiers convenant à la brute, les seconds à l'homme raisonnable. Les deux grands philosophes s'accordent donc sur ce principe très vague qu'il y a une classe de plaisirs qui ne conviennent pas à l'être moral.

Jamais cependant Aristote ne pose le plaisir en lui-même comme fin à l'activité morale. Le plaisir est plutôt le signe auquel on reconnait l'activité morale. « Il reçoit toujours sa valeur morale de l'excellence, c'est-à-dire de la perfection inhérente à l'essence où il s'affirme » (p. 270). En proposant à l'homme le bonheur identique à la perfection comme but dernier à atteindre pour réaliser l'être pleinement moral, Aristote n'a « pas fait tort à sa moralité » (p. 293). M. Lafontaine conclut à la nécessité de faire l'éducation morale en « partant du plaisir et en montrant comment dans ce fait primitif et indiscutable, le plus présent à nous, l'homme raisonnable est capable de trouver sa loi propre » (p. 295).

Nous n'avons pas voulu suivre l'auteur dans ses longues digressions sur les théories de l'imagination, de la connaissance, du bien et du bonheur : nous nous bornons à constater que sur tous ces points il a exposé l'essentiel des doctrines platonicienne et aristotélicienne; mais nous eussions préféré, à la place de conciliations hâtives des deux grandes pensées exposées, une explication de divergences manifestes entre le mysticisme pessimiste de Platon et le réalisme optimiste d'Aristote, explication qui eût pu être fondée en partie sur l'examen des antécédents propres à chacune des deux doctrines.

G.-L. DUPRAT.

B. Russell. — A CRITICAL EXPOSITION OF THE PHILOSOPHY OF LEIBNIZ, WITH AN APPENDIX OF LEADING PASSAGES. Cambridge, of the University Press, 1900, 1 vol. in-8, XVI-311 p.

On s'évertue de nos jours, un peu partout, à donner de la philosophie de Leibniz, des interprétations nouvelles. Nous avons déjà étudié ici celle de M. Dillmann [1]. En voici une autre par M. Russell.

1. Voir la *Revue* du 1er novembre 1892.

Entre les deux, bien qu'elles prétendent également trouver la clef de la doctrine Leibnizienne dans le Discours de Métaphysique, il y a peu d'analogie, et elles diffèrent surtout par leurs conclusions sur la valeur de cette doctrine : autant M. Dillmann l'exaltait, autant M. Russell, en dépit de son admiration pour le génie de l'auteur, se montre sévère à son égard.

Il reproche d'abord à Leibniz d'avoir précisément rendu nécessaire une interprétation, c'est-à-dire de s'être éparpillé dans une foule d'écrits disparates, au lieu de composer le *magnum opus*, dans lequel il aurait exposé systématiquement sa pensée, où il en aurait expliqué la genèse et justifié les développements. Encore dans ces écrits, donne-t-il trop souvent la préférence aux arguments populaires sur les raisons plus solides qu'il a l'air de dissimuler et qu'on a de la peine à découvrir. C'est au point que la Monadologie, si vantée cependant, ressemble en vérité à un conte de fées : « Il y avait une fois des Monades... », sans qu'on puisse comprendre d'où est venue l'idée de ces substances singulières. Et si ce grand philosophe a ainsi gaspillé son génie, c'est, toujours d'après M. Russell, pour ne pas mécontenter les princes dont il n'a jamais cessé d'être le serviteur et le courtisan. Il a sacrifié à ses relations le soin de faire valoir, de défendre et même de mettre au point sa philosophie, d'en accorder les différentes parties et de leur donner à chacune tout leur développement. Aussi présente-t-elle plus qu'aucune autre des lacunes, des inconséquences et des contradictions. Les unes sont l'effet du défaut de courage à aller jusqu'au bout de sa pensée, à tirer bravement de ses principes les conséquences, dussent-elles déplaire, qui s'en déduisent en toute rigueur; les autres se rencontrent au cours de la déduction même des conséquences et elles se manifestent par la diversité des opinions sur les mêmes sujets; il faut bien que celle-ci ou celle-là soit mal déduite; mais on ne peut savoir exactement laquelle, comme on ne peut, dans le premier cas, pousser la déduction à son terme, que si l'on connaît les vrais principes de toute cette philosophie. Or c'est bien ce qui avait paru pendant longtemps malaisé, pour ne pas dire impossible, à notre commentateur, lorsqu'un jour enfin, le Discours de Métaphysique lui a révélé ce qu'il avait en vain cherché auparavant.

Voici, grâce à cette révélation, les cinq propositions qui serviraient, selon lui, de prémisses à toute la philosophie de Leibniz : 1° Toute proposition a un sujet et un prédicat; 2° Un sujet peut avoir des prédicats qui sont des qualités existant en différents temps : il est alors appelé une *substance*; 3° Les propositions vraies qui n'affirment pas l'existence en des temps particuliers sont nécessaires, mais celles qui affirment l'existence en des temps particuliers sont contingentes et dépendent de causes finales; 4° Le moi est une substance; 5° La perception nous fait connaître un monde extérieur, c'est-à-dire un monde d'êtres qui diffèrent de moi et de mes états.

Cette philosophie prendrait donc son point de départ dans une ana-

lyse des propositions. M. Russell appartient à cette école de commentateurs, si bien représentée en France par M. Couturat, qui fait reposer la métaphysique de Leibniz sur la logique. Mais aussitôt il signale la difficulté de passer des trois premières prémisses aux deux autres et il croit y trouver l'objection fondamentale que l'on doit faire à cette métaphysique. L'analyse toute seule des propositions, si elle nous permet, dit-il, de distinguer des propositions nécessaires, c'est-à-dire qui sont vraies de tous les mondes possibles, ne nous découvre pas celles qui se rapportent au monde actuel. Pour ces dernières, nous avons besoin de nous assurer que la perception, en particulier, nous donne véritablement la connaissance d'un monde extérieur. Or il ne semble pas que Leibniz, d'après M. Russell, ait même soupçonné que cette dernière prémisse, d'où suivent l'espace, la matière et la pluralité des substances, dût être dérivée d'une autre source que du sens commun, et « c'est pitié qu'il n'ait pas donné plus d'attention à cette question capitale, qu'il ne se soit pas fait le critique plutôt que le commentateur du sens commun » (p. 74).

Abstraction faite de cette difficulté, voyons quel est l'argument auquel, en se fondant sur le Discours de Métaphysique et la correspondance avec Arnauld, on pourrait réduire toute la doctrine de Leibniz, ou dont elle ne serait que le développement.

Toute proposition se ramenant, en définitive, à une proposition qui attribue un prédicat à un sujet, le prédicat, sauf le cas où ce serait l'existence, est de quelque manière contenu dans le sujet. Le sujet est en effet défini par ses attributs. Ainsi tout jugement vrai, de la forme sujet-prédicat, est analytique, pour employer le langage de Kant, c'est-à-dire que le prédicat, à moins qu'on n'affirme l'existence, forme une partie de la notion du sujet. Au contraire, les propositions d'existence, sauf le cas où l'on affirme l'existence de Dieu, sont synthétiques : il n'y aurait pas, en d'autres termes, de contradiction si les sujets qui existent actuellement n'existaient pas. Les propositions analytiques sont nécessaires ; les synthétiques, toujours contingentes. Or on appelle substance tout sujet auquel peuvent être attribués plusieurs prédicats, sans qu'il puisse devenir lui-même le prédicat d'aucun autre. De tels sujets impliquent, *sub ratione possibilitatis*, un rapport à l'existence et au temps, c'est-à-dire qu'ils peuvent exister, et leurs prédicats expriment leurs rapports possibles à différents moments. Ces prédicats sont contingents ; ils ont donc cette particularité qu'aucun d'eux ne suit analytiquement d'aucun autre. Aussi quand un sujet est défini par un certain nombre de ces prédicats, il n'y a aucune contradiction à supposer qu'ils existent indépendamment les uns des autres. Cependant si tous les prédicats d'un sujet sont contenus dans sa notion, une connaissance parfaite de ce sujet nous permettrait de déduire tous ses prédicats. Il y a donc une connexion, quoique non nécessaire, entre tous les attributs d'un sujet ; la suite qu'ils forment entre eux a des raisons qui inclinent sans nécessiter, et par là se découvre le

principe de raison suffisante. Ce principe sert, en particulier, à expliquer que je suis la même personne que j'étais : l'expérience interne toute seule ne permettrait pas de le démontrer, il y faut encore quelque raison *a priori*. Cette raison est que mes attributs passés, présents et futurs sont contenus de quelque manière dans la notion du sujet, et ainsi la notion d'un moi, qui est elle-même en dehors du temps, enveloppe éternellement tous ses états et leurs rapports; ce qui revient à dire : le prédicat est dans le sujet. De cette proposition il suit, d'après Leibniz, que toute âme est un monde à part. Toute âme, en effet, en tant que sujet, a éternellement comme prédicats tous les états que le temps lui apportera; ces états suivent donc de sa seule notion, sans le besoin d'aucune action du dehors. Le principe suivant lequel changent les états d'une telle âme ou d'une substance est appelé son activité, et puisqu'une substance est essentiellement le sujet de prédicats qui ont un rapport au temps, l'activité est essentielle à toute substance. La notion d'une substance individuelle diffère d'une simple collection d'idées générales, en ce qu'elle est complète, suivant l'expression de Leibniz, c'est-à-dire en ce qu'elle est capable de distinguer entièrement son sujet et enveloppe des circonstances de temps et de lieu. Il en conclut qu'il n'y a pas deux substances absolument semblables, et de là, avec la prémisse empirique que la perception est censée fournir, s'ensuit aisément toute la doctrine des monades.

Dans ce résumé de l'argument logique par lequel, suivant lui, Leibniz obtiendrait la définition de la substance individuelle pour en faire sortir ensuite tout son système, M. Russell n'a cherché à dissimuler ni les lacunes ni les hypothèses. Sa tâche est alors de rechercher si ces lacunes peuvent être comblées, ces hypothèses justifiées, et de montrer quelles conséquences ont résulté pour la philosophie de Leibniz de l'impossibilité de faire ou ces corrections ou ces preuves ; elle l'a conduit à affirmer, à la fois, que cette philosophie, dans l'intention de son fondateur, est au moins aussi rigoureusement systématique et déductive que celle de Spinoza, et qu'elle ne forme cependant, ou à peu près, qu'une suite d'inconséquences et de contradictions mêlées de confusions et d'obscurités. Si ces deux thèses paraissent difficiles à concilier, il faut du moins rendre à l'auteur cette justice qu'il a mis à leur service une admirable érudition. Outre les citations précises dont son livre est rempli, il donne en appendice toute une suite de textes classés dans l'ordre le plus convenable pour confirmer sur chaque point ses conclusions. Il nous suffira maintenant d'en indiquer quelques-unes.

D'abord, l'affirmation même qui sert de point de départ à tout le système, à savoir que toute proposition a un sujet et un prédicat, est manifestement fausse. Les propositions, en effet, qui se rapportent à des idées mathématiques, et d'une manière générale, toutes les propositions relatives sont d'une autre sorte. Bien plus, c'est à des relatives, au fond, que les premières se ramènent, et à des relatives de

deux genres. Pour l'avoir méconnu, tout mathématicien qu'il était, et pour avoir voulu réduire même les propositions manifestement relatives à la forme sujet-prédicat, Leibniz a été conduit à proposer certaines théories dont l'insuffisance s'explique par cette malheureuse tentative. Ainsi, sa distinction des propositions nécessaires et des propositions contingentes laisse à désirer, dans la mesure précisément où elle se rattache à sa doctrine fondamentale sur la nature de toutes les propositions; elle est meilleure quand elle se réduit à une distinction entre les propositions vraies, selon qu'elles n'impliquent pas une existence actuelle et valent seulement par rapport aux essences et aux possibles, et elles sont alors nécessaires, ou qu'elles affirment l'existence, et elles ne sont alors jamais nécessaires, sauf le cas où il s'agit de l'existence de Dieu. Seul, le principe de raison suffisante permet de systématiser ces dernières, et d'en corriger le caractère purement particulier et contingent. Or il y a, en réalité, pour Leibniz, sous le même nom, deux principes de raison suffisante : l'un général et s'appliquant à tous les mondes possibles, l'autre spécial et s'appliquant uniquement au monde actuel; le premier est une forme de la loi de causalité, d'après laquelle toutes les causes possibles sont des désirs ou des appétits, le second affirme que toute causalité actuelle est déterminée par le désir du bien; le premier est métaphysiquement nécessaire, tandis que le second est contingent et s'applique seulement aux contingents. Mais alors « les actions de Dieu, dit M. Russell, sont contingentes et vraies seulement dans le monde actuel. Elles sont la source de toute explication des contingents par le principe de raison suffisante. Elles ont cependant elles-mêmes leur raison suffisante dans la bonté de Dieu qu'on doit supposer métaphysiquement nécessaire. Leibniz a négligé de montrer pourquoi, s'il en est ainsi, les actions divines ne sont pas également nécessaires. Si elles étaient nécessaires, il est vrai, toute la série de leurs conséquences le serait aussi, et sa philosophie aurait abouti au spinozisme. Le seul remède aurait été de déclarer contingente, comme toute autre existence, l'existence de Dieu, et la logique de Leibniz conduisait rigoureusement à cette affirmation; mais, pour des raisons manifestes, le remède eût paru à Leibniz pire que le mal du spinozisme que sa doctrine de la contingence avait pour but de guérir » (p. 38-39).

L'auteur de la Monadologie avait donc, de l'aveu de M. Russell, d'autres préoccupations que celles de la logique pure. Notre commentateur, sans remarquer qu'il a peut-être donné à toute son argumentation une base trop étroite, poursuit intrépidement sa critique des principales théories de Leibniz. Un des chapitres les plus importants de son livre est consacré à la théorie de la substance. Nous savons déjà quelle en est la notion : celle de ce qui peut être seulement sujet, non prédicat, et persiste à travers le changement. La substance, ainsi définie, ou le sujet du changement, a différents attributs à différents moments, et chacun d'eux n'existe qu'un certain temps; mais le fait

que chacun existe à tel ou tel moment, est lui-même éternellement un prédicat de la substance. En d'autres termes, la substance, qui est en tous temps le même sujet, a toujours aussi les mêmes prédicats, ou leur notion est toujours contenue dans la notion du sujet. Notre développement dans le temps, et il en est ainsi de toute substance, est donc indépendant de toute autre substance, excepté Dieu, est une simple conséquence de ma notion. Mais c'est aussi dans la substance que doit se trouver la raison du changement de ses attributs; il doit donc y avoir dans chacun de mes états quelque élément, quelque qualité qui fait qu'il n'est pas permanent, mais tend à passer à l'état suivant : c'est ce que Leibniz appelle *activité* et distingue de la simple causation. Cette activité est essentielle à la substance et métaphysiquement nécessaire, et dans sa nature même se trouve la raison suffisante pour tel changement plutôt que pour un autre; dans les substances, en effet, qui ne sont pas libres, cette activité est réglée par des lois générales qui elles-mêmes ont leur raison suffisante dans la perception par Dieu de la convenance, et dans les substances libres, la raison suffisante est dans la perception plus ou moins confuse du bien par ces substances mêmes. En aucun cas, la connexion des changements ou des états, en d'autres termes, des prédicats, n'est nécessaire. Mais ils forment cependant une série causale, et Leibniz, quelquefois, va si loin dans cette voie qu'il se rapproche beaucoup de la doctrine de Lotze pour qui les choses sont des lois : « Toutes les choses singulières, dit-il, sont sujettes à succession, et il n'y a de permanent que la loi qui enveloppe les successions ». La persistance de la loi est la raison pour affirmer qu'un nouvel état appartient à la même substance qu'un état passé. Mais si l'identité d'une substance se reconnaît « à la persistance de la même loi », s'il y a une loi qui enveloppe les états futurs de ce que nous connaissons comme le même, et si c'est là ce que Leibniz affirme le constituer comme une substance, nous voilà bien loin de la théorie logique des propositions où M. Russell a cru trouver le point de départ de tout le système. Il y a d'autres difficultés, et sur la possibilité de distinguer une substance de la série de ses états, et sur la relation du temps avec la notion de substance. Bien loin d'éclaircir la doctrine de Leibniz, sur ces points et sur beaucoup d'autres que nous sommes forcé de passer sous silence, l'interprétation de notre commentateur ne sert, semble-t-il, qu'à la rendre encore plus inextricable.

N'est-ce pas assez pour conclure, quel que soit l'intérêt de son livre auquel il sera toujours utile de recourir, qu'il n'a pas encore trouvé le secret de cette philosophie? Un jeune lauréat de l'Académie de Berlin, M. Cassirer, vient de le lui dire avec assez de netteté; il lui reproche en particulier d'avoir pris pour des contradictions les divers moments d'une pensée qui ne cesse de se développer. C'est bien aussi la critique que lui feraient sans doute chez nous les auteurs de telles et telles expositions de la même doctrine, vraiment magistrales, mais

ignorées des étrangers parce qu'elles se cachent dans des éditions classiques. Sans entrer dans une discussion pour laquelle la place nous fait défaut, nous nous bornons à marquer quelque surprise de voir ramener à de simples considérations de logique abstraite, les fondements d'une philosophie qu'on prétend expliquer surtout par le Discours de Métaphysique, sans tenir aucun compte du début cependant si frappant de ce Discours, et sans remarquer que celui qui avait choisi pour se désigner dans son ouvrage le plus considérable le nom de Théophile, écrivait en lettres capitales le mot Dieu dans un opuscule que M. Couturat nous donne pour le plus significatif en faveur de la thèse soutenue par lui d'accord avec M. Russell. On oublie trop à quelle époque vivait Leibniz et quelle influence Spinoza a exercée sur lui, après les scolastiques.

A. PENJON.

Dr Arthur Drews. — EDUARD VON HARTMANNS PHILOSOPHISCHE SYSTEM IN GRUNDRISS. Heidelberg, Winter, 1902, in-8 de XIV-851 p.

L'homme le plus qualifié pour juger cet ouvrage était assurément M. de Hartmann. Aussi suis-je heureux de pouvoir reproduire l'appréciation dont, avec une obligeance dont je lui suis profondément reconnaissant, il m'a fait l'honneur de me faire part. « C'est, dit-il, une expression adéquate (*eine durchaus zuverlässige Wiedergabe*) du contenu de mes écrits philosophiques publiés jusqu'à présent. » Je pense que le travail de l'auteur ne pouvait recevoir un plus bel éloge.

Oserai-je cependant me montrer plus difficile que le principal intéressé? Tout d'abord, l'approbation de M. de Hartmann ne va pas sans quelques restrictions, car il ajoute, si j'ai bien compris : « Mes réserves personnelles sur cette exposition sont essentiellement relatives à ce qu'elle a passé sous silence faute d'espace (*das subjektive Ermessen einer solchen Darstellung bezieht sich wesentlich auf dasjenige, was aus räumlichen Gründen von ihr unerwähnt gelassen worden ist*). » Si un résumé, d'ailleurs excellent, de 850 pages in-8 a été obligé de passer sous silence, faute d'espace, des choses de quelque importance, ne serait-ce pas qu'il y a quelque vice caché dans la conception même d'un tel résumé? C'est qu'il donne, selon le point de vue d'où on l'envisage, trop ou trop peu. Il ne saurait évidemment prétendre à rendre la richesse des expositions personnelles du philosophe qu'il condense; il doit donc, sous peine d'être inutilisable, et par suite (le langage est ici un argument) inutile, se borner au rôle de *Leitfaden* pour la lecture des œuvres originales. Je pense que ses lecteurs l'aborderaient dans les mêmes dispositions où, avant d'aller entendre tel drame de Wagner, j'en étudiais les leitmotive dans quelque Lavignac. Or quel profit à doubler sa besogne en lisant, avant les ouvrages originaux de Hartmann, un résumé que la simpli-

cité et la clarté de l'expression n'empêchent pas d'être bien volumineux? Ce qu'il peut présenter de bon, c'est la systématisation, la rigueur de l'enchaînement logique, et à ce point de vue, il suffit de regarder la table des matières pour constater que cette rigueur a été cherchée et en grande partie atteinte, et tout ensemble pour admirer la richesse véritablement encyclopédique du système condensé dans cet ouvrage. Mais le but de l'auteur aurait été, pensons-nous, mieux atteint s'il s'était borné à indiquer en quelques lignes l'idée directrice de chacun des paragraphes qu'il distingue, en indiquant (comme il le fait d'ailleurs) les passages essentiels auxquels devrait se reporter le lecteur désireux d'avoir sur tel point spécial l'exposé même du maître. L'ouvrage eût ainsi été considérablement réduit de volume, donc rendu d'aspect moins redoutable, et cela aurait donné de la place pour deux améliorations que je souhaiterais.

Je remarquerai d'abord que, dans cette reconstruction de la pensée de Hartmann, l'auteur présente tout sur le même plan et, si l'on peut dire, *sub specie aeternitatis*, alors que la *Philosophie de l'Inconscient* est de 1868, ce qui fait, depuis la première œuvre capitale, trente-quatre années d'une production philosophique qui n'est pas encore interrompue. Comment ne pas penser que dans cet espace de temps, les idées de Hartmann ont dû évoluer, ne fût-ce que sous l'influence des polémiques soulevées par ses ouvrages, surtout lorsque Hartmann lui-même, dans un article publié en 1900 dans l'*Archiv für system. Phil.*, mentionné dans cette *Revue* même (nº d'août 1901) fait allusion à des modifications apportées à ses expositions au cours de la publication ou des rééditions de ses ouvrages? Une pensée encore en train d'évoluer (car ce n'est pas sans dessein, je pense, que Hartmann m'écrivait que l'exposition de l'auteur ne vaut que pour ses ouvrages publiés jusqu'ici) a de fortes chances d'avoir évolué bien davantage auparavant. J'aurais donc, à la place de l'auteur, employé l'espace gagné par la réduction que je proposais de son résumé à développer dans ce sens l'introduction relativement sommaire (pp. 14-67) qu'il consacre plus encore à la biographie de Hartmann qu'à la succession de ses œuvres, et où il distingue des périodes véritablement bien artificielles, puisqu'elles sont limitées par les dates de 1880 et 1890. Ces dizaines d'années me semblent ne guère plus correspondre à des réalités que la division de l'histoire en siècles.

J'aurais aimé également à voir l'auteur ne pas se borner au rôle de « résumeur » et développer les comparaisons à peine esquissées qu'il présente entre Hartmann et les penseurs allemands qui l'ont précédé, accompagné ou suivi. Il y aurait eu, je crois, quelques choses à ajouter aux phrases bien littéraires de la préface sur l'attitude comparée de Hartmann et de Nietzsche à l'égard du temps présent, au paragraphe plus serré sur le même sujet, peut-être un peu dur pour Nietzsche (pp. 682-685), à l'exposition pénétrante de la synthèse originale des systèmes de Schelling, Hegel et Schopenhauer dans la *Phi-*

losophie de l'Inconscient (pp. 14-21), aux trois pages (210-212) sur Hartmann et Darwin.

Après ces réserves de détail, je tiens à rendre hommage à cette œuvre considérable : elle n'a pas besoin des améliorations que je souhaiterais pour réaliser dans une large mesure le vœu de l'auteur, et donner « une exposition pénétrante de la philosophie de Hartmann, qui montre sa place dans l'ensemble de l'évolution philosophique, son essence, et sa signification pour le temps présent ».

G.-H. Luquet.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Proceedings of the Aristotelian Society.

New Series, vol. I, 1900-1901.

I. *The common-sense Conception of a material thing, by G. F. Stout.* On peut dire, d'une façon générale, qu'un objet matériel constitue un complexus de qualités sensibles et que ce complexus possède un noyau central constitué par ses qualités visibles et tangibles, ayant une position et une extension dans l'espace. Certaines qualités sensibles sont rattachées au noyau central par des liens plus lâches, en tant que leurs apparitions, leurs disparitions et leurs variations dépendent de certains changements s'accomplissant dans l'objet lui-même et de ses relations spatiales. Mais si cette définition de l'objet se rapproche de celle qu'en a donnée Mill, lequel ne voyait dans l'objet qu'un groupe de possibilités permanentes de sensations, elle s'en éloigne par certains côtés, et notamment en ce qui concerne la solidité qui constituerait plutôt une *impossibilité* permanente de sensations ; non pas que la solidité soit incapable de provoquer des sensations, mais ces dernières dépendent d'elle et ne la constituent pas. Aucune combinaison de surfaces ne peut constituer l'épaisseur solide ; cette dernière est toujours supposée se trouver entre elles ; mais elles ne peuvent la constituer, précisément parce qu'elles ne sont pas épaisses elles-mêmes, et si elles possédaient une épaisseur, elles cesseraient d'être de simples surfaces.

L'objet matériel constitue encore un complexus de puissances ou de susceptibilités, actives et passives, correspondant à tous les changements qu'il est capable de subir ou de produire dans les circonstances les plus variées. Il possède ainsi un nombre infini de puissances dont quelques-unes n'ont jamais été et ne seront jamais réalisées. Ces attributs appartiennent aux objets, en rapport avec leurs autres caractères, leur position dans l'espace, leurs qualités sensibles, la solidité, l'impénétrabilité. Il est permis de se demander si tous les attributs des objets ne constituent pas de simples puissances. Cependant dans la vie pratique le sens commun attribue aux objets les qualités sensibles comme telles, et non seulement la puissance de leur manifestation, et sur ce point il faut donner raison au sens commun.

Qu'est-ce qui distingue un objet d'un autre? D'abord toutes les fois

qu'une portion de la matière est désignée par un nom particulier, elle possède pour nous une unité fixe et permanente; ensuite les portions de matière douées d'une vie consciente nous apparaissent également comme des individualités indépendantes. Enfin l'unité et l'individualité de l'objet dépendent de l'unité et de la fixité de l'intérêt que nous lui portons; mais il faut que l'objet soit, par sa nature même, capable d'exciter en nous cet intérêt, et une des conditions nécessaires à cet effet est qu'il possède une certaine forme. Toute portion de matière, séparée totalement ou partiellement d'autres portions par des espaces virtuellement vides, peut être considérée comme un objet distinct. Des portions de matière continues dans l'espace peuvent se distinguer les unes des autres par les différences dans les qualités sensibles de leurs surfaces limitantes.

Telle est la conception de l'objet matériel à l'état *statique*. Abordant la question des *variations* que l'objet est susceptible de subir, il faut rappeler un attribut appartenant aux objets dans n'importe quel état : son indépendance du processus par lequel ils sont perçus ou mentalement représentés. Kant avait raison, lorsqu'il insistait sur ce point; mais il commit une erreur en croyant que l'indépendance nécessaire pour constituer un objet *quelconque* est la même que celle qui caractérise les objets et processus *purement matériels* : la persistance et les changements indépendants à travers le temps.

Il faut distinguer entre les changements qui s'accomplissent dans l'objet lui-même et ceux que nous leur attribuons, à la suite de nos propres mouvements actifs et de changements de notre position. Seuls les changements résultant de mouvements *libres* doivent être attribués non à l'objet lui-même, mais à son apparence.

En ce qui concerne les changements dont l'objet lui-même est le siège, trois questions se posent :

1° Qu'est-ce qui nous fait dire que tels changements appartiennent à tel sujet et non à tel autre? Le contenu nouveau de l'objet doit être une détermination spécifique de quelque propriété ou de quelque attribut général, et avant l'apparition de ce nouveau contenu, l'objet devait en présenter une autre détermination spécifique. Tout état successif est une spécification d'un caractère général et ces différentes spécifications ne peuvent que s'exclure mutuellement dans le temps. Le commencement de l'une coïncide avec la cessation de l'autre et, s'il existe un intervalle, il est rempli par des transitions d'un état à l'autre. Chaque état successif doit présenter avec l'ensemble total des attributions un rapport analogue à celui qui existait lors de l'état précédent.

2° Dans quelles limites l'objet peut-il être considéré comme conservant son identité individuelle, malgré les changements qu'il subit? Un objet cesse d'être considéré comme restant le même, lorsqu'il est rompu ou séparé en parties dont chacune est capable d'avoir désormais une existence indépendante. A part cette restriction, un objet peut être considéré comme conservant son individualité et son identité, malgré

tous les changements qu'il subit, tant que l'intérêt subjectif qu'il excitait en nous reste entier.

3° Lorsqu'un objet matériel subit des changements, qu'est-ce qui change en lui à proprement parler? Dans notre conception de l'objet, nous impliquons tous les changements passés et futurs qu'il est capable de subir dans les circonstances les plus variées. Nous réunissons tous ces changements dans l'idée que nous nous formons de l'objet, en tant que ces changements n'interrompent pas la continuité de notre intérêt pour lui. Nous le faisons lors même que nous ne savons pas en quoi consistent ces changements. Et c'est à l'objet conçu de cette façon que nous attribuons le changement comme prédicat.

II. *Aspect-theory of relation of Mind to Body, by E. C. Benecke.*

De toutes les hypothèses qui ont été émises pour expliquer les rapports qui existent entre les phénomènes psychiques et les faits physiques, aucune ne paraît satisfaisante à l'auteur. Celle qu'il propose lui-même est désignée par lui sous le nom d'*aspect-theory*, et est basée sur la différence des points de vue existant entre le sujet conscient et un spectateur imaginaire par rapport aux phénomènes dits psychiques : toutes les sensations, perceptions, sentiments, idées, etc., font partie des séries psychiques du sujet conscient, du *moi*; mais si tous ces faits psychiques pouvaient être observés par un spectateur étranger, ils ne se présenteraient à lui que sous leur aspect physique, comme une série de phénomènes physiques se développant dans le système neuro-cérébral du sujet conscient. Les phénomènes physiques ne peuvent engendrer que des phénomènes physiques, et c'est ainsi que des excitations extérieures provoquent des modifications dans le système neuro-cérébral, lesquelles à leur tour se résolvent en mouvements, phénomènes de nature également physique. La série se trouve donc complètement close et ne laisse, en vertu de la loi de la conservation de l'énergie, aucune place aux faits psychiques qui sont de nature différente. Seul le sujet conscient perçoit les mouvements dont les molécules de son système nerveux sont le siège par leur côté psychique; le psychique ne constitue donc qu'un point de vue subjectif, non scientifique, une façon de percevoir qui ne répond à rien d'objectif. Mais puisque la série psychique existe (ne serait-ce que dans l'esprit du sujet et comme une simple façon d'apprécier les phénomènes physiques qui s'accomplissent dans son organisme), ne fait-elle pas à son tour influer sur la série physique, ou bien ne peut-elle qu'accompagner cette dernière, sans troubler en rien sa marche et son évolution, qui n'obéiraient qu'aux seules lois physiques et mécaniques que la science s'occupe à dégager et à formuler? Cette question est de nature à apporter un certain trouble dans notre esprit, car, d'un côté, il nous est impossible d'admettre que nos idées, nos sentiments, notre vie morale et intellectuelle en un mot, ne soient qu'un simple jeu, une simple illusion d'une existence éphémère, et nous sommes conduits à postuler que sans les phénomènes psychiques, la vie psychique ne serait pas

ce qu'elle est et que par conséquent notre vie psychique exerce nécessairement une influence sur notre vie physique; mais, d'un autre côté, nous ne voyons pas de quelle façon cette influence, cette action du psychique sur le physique pourrait s'exercer, car le mouvement, aussi bien celui des molécules que celui des masses, est un phénomène physique et ne peut être produit que par des causes physiques. Mais rappelons-nous que nous ne pouvons nous figurer non plus la façon exacte dont le physique agit sur le physique, la matière sur la matière. Le *comment* de cette action nous reste inexpliqué et inexplicable. N'en serait-il pas de même de l'action du psychique sur le physique et, de ce que nous ne voyons pas le *comment* de cette action, s'ensuit-il qu'elle n'existe pas et que nous devons la nier?

La série physique forme une chaine ininterrompue qui s'étend du monde inorganique jusqu'aux représentants les plus élevés du règne animal. La matière est universelle, et nous ne pouvons nous figurer son absence. Mais, en ce qui concerne la vie psychique, nous admettons facilement son apparition brusque à un moment donné, à une phase donnée de l'évolution universelle. D'où vient-elle? Son apparition, dit-on, est liée à l'existence d'un système neuro-cérébral, se rapprochant plus ou moins de celui de l'homme et des animaux supérieurs. Mais le système neuro-cérébral lui-même n'est-il pas constitué par des éléments qui sont répandus dans tout l'Univers et existent aussi bien au plus bas de l'échelle organique que dans le monde inorganique lui-même? N'est-il pas plus logique d'admettre qu'il existe une série complète et continue de phénomènes psychiques, analogue à celle des phénomènes physiques? Et si la vie psychique est liée à l'existence d'un système neuro-cérébral, nous pouvons supposer que les éléments qui composent le système possèdent ou possédaient, avant de former le système, quelque chose d'analogue à ce que le sujet conscient perçoit comme sa vie psychique, et que cette dernière se trouve ainsi répandue partout, ne présentant que des différences de degré.

III. *The Conception of Cause and Real Condition, by Shadworth H. Hodgson.*

La cause efficiente implique avant tout l'idée d'une action, d'une force, d'une activité, d'une puissance. Cette idée est loin de présenter le caractère d'*a priori* que lui attribuait Kant et, en y regardant de près, il est facile de s'apercevoir qu'elle est parfaitement analysable et peut être décomposée en plusieurs idées plus simples et plus fondamentales tirées de l'expérience même. Une de ces idées née avant l'époque scientifique et qui s'était formée par voie d'induction et d'abstraction, consiste à considérer *la force comme la cause du mouvement*. Mais la science ayant montré que le mouvement est inséparable de la matière et que toutes les modifications de cette dernière sont les résultats de mouvements, on est arrivé à changer la proposition précédente en la formulant ainsi : *la force est un mode du mouve-*

ment. Une cause efficiente est toujours constituée par une ou plusieurs portions de matière en mouvement, agissant ou réagissant sur une autre ou quelques autres portions de matière en mouvement.

Les effets produits par ces causes ne sont autre chose que des modes de conscience, c'est-à-dire des phénomènes de nature radicalement différente. Ces modes de conscience présentent des qualités particulières à chacun d'eux et sont absolument irréductibles l'un à l'autre. En présence d'une cause efficiente quelconque, nous sommes absolument impuissants et incapables d'expliquer *pourquoi* elle produira une sensation de telle *qualité*, et non de telle autre. En un mot, il n'existe rien dans la cause efficiente qui puisse déterminer la qualité de la sensation comme telle. Celle-ci paraît donc indépendante de celle-là, et le rôle de la cause efficiente se réduit tout simplement à *provoquer* des sensations. La cause efficiente devient ce que l'auteur appelle la *condition réelle* et par laquelle il faut comprendre quelque chose dont l'existence ou la persistance sont nécessaires pour qu'une autre chose puisse apparaître, exister ou persister; mais la condition réelle ne renferme rien pouvant servir d'explication quant à la nature et à la qualité de l'effet produit. Le nombre limité des éléments qualitatifs de notre conscience dépend donc non du nombre limité des causes efficientes, mais de notre structure, de notre organisation. Rien ne nous empêche d'admettre que ces éléments sont innombrables, car leur nature ne dépendant pas des causes qui les produisent, nous ne voyons rien qui puisse limiter leur nombre. Et si ces autres modes de conscience, inconnus de nous, existent, ils doivent dépendre de quelque chose d'analogue aux causes efficientes et aux conditions réelles dont nous subissons nous-mêmes l'action.

IV. *On some of the phenomena of poetic effectiveness, by E. H. Donkin.*

En lisant un poème de Tennyson, l'auteur a été frappé par les trois derniers vers de ce poème qui surgissaient d'une façon inattendue sans découler logiquement de ceux qui précédaient ni de l'ensemble du récit. Il en a éprouvé un sentiment plutôt désagréable causé par l'absence de rapport et de suite entre les deux parties du poème; mais ce sentiment s'est bientôt trouvé équilibré par un autre, moins désagréable, car il s'est dit que l'auteur est un homme sain et qu'il était impossible *a priori* qu'il ait dit une absurdité de propos délibéré ou sans s'en apercevoir. Comment donc expliquer cette inconséquence qui cependant existe d'une façon incontestable? L'auteur avait le droit de se la permettre, vu que les derniers vers de son poème, tout en n'étant pas en rapport avec le reste du récit, expriment une chose qui est arrivée. Tout ce qui arrive a droit à notre hommage, possède pour cela même une dignité inaliénable, car l'actualité, l'existence constituent les attributs du Tout Universel, et tout fait isolé participe à cet attribut et en cette qualité exige notre vénération, attendu qu'il nous est impossible de nous figurer l'Univers autrement que bon et juste

d'une façon absolue. Cette bonté et cette justice peuvent n'être pas toujours perceptibles, mais constituent pour nous la suprême vérité à laquelle nous ne pouvons ne pas croire. Chaque incident n'est pas moins juste ni moins rationnel et devient pour ainsi dire représentatif de l'Univers.

La poésie agit donc sur nous de deux façons : elle nous fait sentir le positif dans le négatif et éveille en nous, à travers les images de nature pessimiste, un sentiment d'optimisme, nous fait voir la réconciliation des contraires et sentir l'unité dans la variété. C'est le négatif, le pessimisme, la variété qui nous frappent en premier lieu, agissant sur nous d'une façon plus directe et plus immédiate, et nous n'arrivons à la conscience du positif, de l'optimisme, de l'unité qu'après une certaine réflexion, et on peut dire que, si les premiers agissent sur notre entendement, les seconds s'adressent à notre raison. La poésie a pour but de nous élever au-dessus des contradictions dans lesquelles nous nous débattons, de nous les faire considérer comme apparentes et rendre visible à notre raison l'harmonie universelle, la justification de tout être, aussi bien de celui de l'Univers que de celui du fait le plus infime, le moins signifiant. Le poète, pour être un poète dans le vrai sens du mot, doit porter en lui-même cette conviction et se placer toujours et en tout au point de vue surhumain.

Les formes extérieures de la poésie, la mélodie, la rime, le rythme, l'harmonie constituent une des manifestations de cette unité dans la variété dont il a été parlé plus haut. Seulement elles sont là pour satisfaire à nos besoins plus superficiels, et leur importance devient tout à fait secondaire, dès que nous avons réussi à nous élever à la conception de la vraie Unité, de la vraie Harmonie, de l'Unité et de l'Harmonie internes et immanentes de l'Univers. Les effets purement esthétiques ne constituent qu'une sorte de préparation à l'éveil de notre raison. Sans ces effets, la poésie existerait toujours ; mais à eux seuls ils sont incapables de constituer une œuvre vraiment poétique.

V. *Art and Personality, by Henry Sturt.*

Le trait caractéristique d'une nature artistique est constitué par un état continuel d'enthousiasme, de dévotion rationnels et réfléchis pour des objets extérieurs à l'artiste. Il faut distinguer deux formes d'activité artistique : la faculté créatrice et la faculté réceptive. C'est la première qui est la plus typique. Cette manière de voir se justifie de deux façons : par le moyen de l'introspection et par l'observation historique. Quelque puissant et élevé que soit en effet le sentiment qu'éveille en nous la contemplation d'une œuvre artistique, ce sentiment n'est jamais comparable à celui de l'artiste lui-même ayant créé cette œuvre ; c'est, comme dit Aristote, dans l'exercice de nos facultés que consiste notre existence. D'un autre côté, l'observation historique nous montre, par l'exemple des sauvages et des enfants, que la forme active de l'expérience artistique précède la forme passive, aussi bien dans la race que chez l'individu.

Le plus élevé des arts est la poésie, et celle-ci ne nous intéresse et ne nous ravit qu'en tant qu'elle s'occupe de choses humaines. Elle peut aussi s'occuper de choses inanimées, mais si elle veut nous intéresser, elle doit les considérer *sub specie humanitatis*. Il en est de même des arts plastiques.

Contrairement à ceux qui pensent que l'objet de l'art a de l'importance pour nous, à cause de l'émotion qu'il nous procure, l'auteur croit que c'est l'émotion qui tire son importance de l'objet qui la procure.

Le point de vue humain appliqué à la Nature ne signifie pas que l'homme ne s'intéresse qu'à lui-même; mais de même que l'homme peut s'intéresser objectivement à d'autres hommes, de même il se comporte vis-à-vis de la Nature. Ce que l'Art cherche dans la Nature, dans tous les objets qu'il attire dans son domaine, c'est la vie, aussi pleine et aussi forte que possible. La Beauté n'est autre chose que la Vie dans son expression la plus large et la plus haute.

Ce qui dans les objets attire l'artiste avant tout, c'est leur côté artistique. Un peintre de portraits cherche avant tout des physionomies capables d'éveiller en lui des sentiments artistiques; ces physionomies peuvent n'être pas toujours jolies, au sens ordinaire du mot, mais ce n'est pas le joli qui constitue le vrai objet de l'art. L'artiste ne cède qu'à des préoccupations artistiques. La vie morale, artistique, intellectuelle, sont indépendantes l'une de l'autre ; elles se confondent quelquefois, mais alors la fusion se fait à l'insu de l'artiste, et toutes les fois qu'il cherche à la réaliser artificiellement, il ne fait que gâter son œuvre.

L'appréciation artistique ne s'applique pas seulement aux œuvres, mais encore à la vie de l'artiste. L'œuvre elle-même peut être appréciée de deux façons différentes : d'après sa conformité à un modèle extérieur, d'après sa valeur intrinsèque. Rien à dire du premier genre d'appréciation. L'appréciation d'après la valeur intrinsèque s'applique aussi bien au vouloir de l'artiste qu'au contenu de sa conscience artistique. L'artiste a-t-il fait ce qu'il a *voulu* faire, se guidant dans son vouloir par des motifs exclusivement artistiques? Et l'œuvre une fois accomplie, en éprouve-t-il une véritable satisfaction, non une satisfaction d'amour-propre ou de vanité, mais celle d'avoir déployé toutes ses facultés créatrices, d'y avoir mis toute son expérience artistique? Si oui, il a fait une vraie œuvre d'art. C'est à ce point de vue que doit le juger la critique : si l'artiste est un créateur, le critique doit être un re-créateur. La critique ordinaire juge une œuvre d'art d'après des détails externes; mais au point de vue des effets extérieurs il existe entre l'art et le métier cette différence que les effets du premier ne peuvent être appréciés qu'après qu'ils ont été produits, ceux du métier préexistent au travail et le déterminent.

La formule *l'art pour l'art* n'a de sens qu'en tant qu'elle signifie l'indépendance de l'art vis-à-vis de la morale et de la connaissance ;

mais cette indépendance n'implique nullement une opposition, un défi à la morale et à la science.

En faisant dépendre les valeurs artistiques du jugement personnel, individuel de l'artiste, ce n'est pas à son arbitraire que nous nous en remettons, mais nous le faisons dans la conviction que ces jugements personnels, individuels, ne sont que l'expression d'un système objectif, surhumain, embrassant toutes nos affirmations particulières.

VI. *The Substance — Attribute Conception in Philosophy, by Shadworth H. Hodgson.*

L'idée de ce travail a été suggérée à l'auteur par la lecture de l'essai de M. Pillon sur les « Remarques critiques de Bayle sur le Spinozisme ». Après avoir analysé toutes les variations que les notions de substance et d'attribut ont subies à travers les siècles, M. Hodgson arrive à cette conclusion que ce que les différentes philosophies avaient cherché à travers la substance, c'était la notion d'une cause efficiente, d'une source d'énergie, d'une hypothèse expliquant l'activité des êtres réels et conscients. Dans les sciences physiques et mécaniques, l'idée de substance a pu être écartée de bonne heure et remplacée par celle de cause efficiente ou de condition réelle, de même que l'idée d'attribut a fait place à celle de conditionné réel; et en même temps à l'étude de la nature des choses, laquelle nature, vu son insaisissabilité, pouvait être considérée comme épuisée par l'analyse des attributs, a succédé l'étude de leur genèse et de leur histoire. Mais c'est dans les sciences morales, dans la psychologie en particulier, que les anciennes notions se sont maintenues le plus longtemps, parce qu'on croyait devoir chercher la cause de l'activité consciente dans un principe tiré de la conscience même. Et c'est ainsi qu'on a vu surgir successivement, lorsque la notion de l'Ame se fut évanouie, le *moi*, du « cogito ergo sum » de Descartes, les Monades (ou tout au moins la Monade suprême) de Leibniz, l'x subjectif de Kant, le Moi transcendant de Fichte, la Volonté et la Représentation de Schopenhauer, l'Idée de Hegel et enfin, de nos jours, M. Pillon considère la conscience comme la loi de sa propre unité synthétique. Cette dernière définition implique une profession de foi idéaliste, et l'auteur qui croit à la réalité de la matière et à son existence indépendante de notre connaissance, considère que cette définition nous laisse sans réponse quant à la genèse et à l'histoire de notre conscience.

VII. *Identity, by G. E. Moore.*

1° Il existe une différence numérique et une différence conceptuelle, les deux genres de différences étant indépendants l'un de l'autre.

2° Il n'y a pas de différence conceptuelle sans différence numérique.

3° Mais une différence numérique n'implique pas nécessairement une différence conceptuelle. La différence numérique exprime les rapports d'un objet que les autres objets, tout semblables qu'ils soient au premier, ne possèdent pas, ou signifie que quelque chose est vrai de cet objet qui ne l'est pas des autres.

Dire qu'une chose est identique à elle-même, c'est dire qu'elle est un sujet, ni plus, ni moins. L'identité matérielle d'un objet consiste dans l'existence continue de particularités conceptuellement identiques et qui conservent à chaque instant les mêmes rapports aux autres particularités.

VIII. *Italian Philosophy in the Nineteenth Century, by James Londsay.*

Exposé critique de la doctrine philosophique de Bonatelli.

IX. *A Scientific Monism, by Arthur Bouthwood.*

L'auteur critique le Monisme de M. E. Haeckel tel qu'il a été formulé dans son dernier ouvrage : *Die Welträthsel.* Il montre, ce qui n'était pas difficile, que, contrairement à ses assertions, M. Haeckel reste matérialiste dans le sens traditionnel du mot et que, s'il se dit Spinoziste, c'est qu'il comprend le Spinozisme à travers sa conception personnelle. Il montre ensuite que, si le Monisme constitue un besoin de notre Pensée, le système de M. Haeckel n'est pas de nature à satisfaire à ce besoin et, d'un autre côté, la conception de substance étendue ne peut servir de base au Monisme.

X. *The Meaning of Sameness, by Miss E. E. C. Jones.*

Il faut distinguer entre l'Identité-Ressemblance et l'identité individuelle; la première est perçue directement et attribuée aux choses elles-mêmes; la deuxième est perçue indirectement et est attribuée aussi bien au sujet qui perçoit qu'à l'objet perçu; les jugements concernant l'identité individuelle reposent ou dépendent de certaines fins inhérentes à l'Esprit qui perçoit et ne peut être caractérisée sans qu'on se rapporte à l'activité unifiante, synthétisante de la conscience. Le mot *identité* devrait être réservé aux cas où il s'agit d'identité individuelle; dans les autres cas on peut se servir des mots *ressemblance* ou *similarité* avec ou sans adjectif qualificatif.

XI. *The pseudo-science of Aesthetics, by Alexander J. Finberg.*

L'esthétique a été jusqu'à nos jours une pseudo-science, parce qu'elle ne s'est occupée que d'une abstraction étrangère aux choses, obscure, indéfinissable, telle que le Beau et la Beauté. Le Beau en lui-même n'existe pas, et toutes les définitions qu'on a voulu en donner ne résistent pas à la critique. Mais si le Beau n'existe pas, nous avons en revanche les œuvres d'Art, et c'est de l'étude de ces œuvres, depuis les premiers balbutiements de l'Art jusqu'à ses expressions les plus achevées, que sortira la vraie science de l'Esthétique. Le premier enseignement de cette science sera de montrer que le Beau n'est qu'un simple adjectif, marquant une entité, un attribut séparé de la substance; les arts graphiques apparaîtront tout simplement comme un langage, comme un moyen de communication d'idées, ne différant que de degré du langage parlé et écrit, mais de même nature. C'est alors que nous aurons une vraie théorie de l'Art, et le mot *Esthétique* sera banni du vocabulaire comme « un mauvais produit de la métaphysique allemande et de notre ignorance psychologique ».

XII. *The theory of subjective Activity, by H. Wildon Carr.*

La théorie de l'*activité subjective* a été exposée et développée par M. Ward dans son ouvrage sur *le Naturalisme et l'Agnosticisme*. D'après cette théorie, le seul principe actif de l'expérience réside dans le sujet conscient lui-même, l'activité étant psychique et non physique, mentale et non matérielle, rationnelle et non empirique, inhérente au sujet qui connaît et non à l'objet connu. Cette théorie constitue un essai de dépasser le dualisme existant entre la Nature et l'Esprit, en concevant la première comme un système de lois, dont l'unité, la causalité et la régularité sont le produit de l'activité des êtres conscients. Sans nous arrêter aux autres objections que l'auteur formule contre cette théorie, nous ne résumerons que celle relative à la pensée conçue comme identité de la pensée et de l'être. Il est vrai que sous un certain rapport la pensée, en tant qu'elle se déroule en vue d'une certaine conclusion, d'un certain but, est indépendante de conditions matérielles, physiques, et cela, quelle que soit l'idée qu'on se forme des rapports entre le psychique et le physique. Mais dans la connaissance en général il faut distingner entre la connaissance comme objet et l'objet de la connaissance. La théorie de l'activité subjective suppose précisément l'identité de la connaissance et de l'objet de la connaissance. En disant que notre connaissance n'est autre chose que l'activité que nous connaissons, elle implique cette contradiction que l'activité constitue et ne constitue pas à la fois l'objet de la pensée. Elle est l'objet de la pensée, parce que nous la concevons comme la condition réelle de cette pensée, et elle n'est pas l'objet de la pensée, parce que c'est elle-même qui pense et qui connait. Pour établir la doctrine du spiritualisme moniste (c'est le nom que M. Ward donne à sa doctrine), il faudrait pouvoir identifier l'activité physique avec l'activité psychique. Or, l'activité physique n'est pas identique à la connaissance de cette activité. Il en est de même de l'activité psychique qui n'est qu'un processus logique et ne peut être définie qu'en termes logiques.

XIII. *The Belief in External Realities, par G. Dawes Hicks.*

L'auteur ne veut traiter la question de la croyance à la réalité externe qu'au point de vue psychologique. Cette croyance ne peut être basée ni sur des éléments tirés de notre connaissance, ni sur ceux tirés de la volonté. Toutes les différences qu'on a voulu établir entre les objets représentés et les objets réels ne résistent pas à la critique, et notre connaissance de l'objet ou notre représentation de l'objet ne renferment aucun élément permettant d'en affirmer la réalité. Les arguments tirés de la résistance que nous rencontrons au cours de nos actes ou qui vient brusquement interrompre le cours de nos idées et leur communiquer une direction différente de celle qu'elles avaient jusque-là, ces arguments supposent une conscience déjà assez développée du *moi*, de l'individualité, ou plutôt présupposent ce qu'ils sont destinés à expliquer.

L'auteur propose de baser notre croyance à la réalité externe sur les sensations et les sentiments. « De même, dit-il, que nous commençons par percevoir la réalité non comme composée de parties isolées, définies et déterminées, mais comme constituant une masse vague. chaotique, indéterminée, de même que l'isolement, la différenciation de ses parties ne nous sont pas donnés primitivement, cette notion ne venant qu'avec expérience, de même nous commençons par la conception non d'une individualité consciente d'elle-même et de ses efforts volontaires, mais par celle d'un sujet ne se connaissant pas lui-même, ne trouvant pas les notions d'individualité et d'effort volontaire toutes prêtes, mais les acquérant peu à peu par l'expérience, en partant des sentiments et des sensations les plus vagues et les plus primitifs. Ce ne sont pas là deux processus, mais les deux côtés d'un seul et même processus. »

XIV. *The Conscious Being, by Shadworth H. Hodgson.*

La conception de l'être conscient se compose de deux parties :

1° Une condition réelle continue (de la conscience comme existante) et qui ne soit pas la conscience.

2° Un contenu de la conscience comme existant et qui tout en existant ne soit pas continu.

C'est par des hypothèses se rapportant à la première de ces parties qu'on peut expliquer la vraie base de ce qui constitue l'être conscient. On avait proposé la Volonté et l'Idée, mais ces principes, loin de répondre à la condition de continuité exigée pour la condition réelle de la conscience, partagent avec cette dernière son caractère de discontinuité. L'*âme*, le *moi* sont des principes dont il est impossible de se former une idée positive et qui n'ont été proposés que parce qu'on croyait devoir attribuer à la conscience une cause *sui generis.*

Le système neuro-cérébral répond au contraire à toutes les conditions requises pour une cause réelle continue de la conscience. Ce n'est pas que ce système détermine la nature même de la conscience, sa qualité intrinsèque ; il n'en détermine que l'*existence*, et cela suffit. Ce n'est pas rabaisser la conscience que de faire dépendre son existence du fonctionnement du système neuro-cérébral ; c'est plutôt relever la valeur de celui-ci en lui attribuant une fonction aussi importante. Nous ne savons rien sur la *nature* même des rapports qui existent entre le système neuro-cérébral et la conscience ; mais est-ce que les lois physiques nous apprennent quelque chose sur la nature même des rapports qui existent entre deux phénomènes physiques ?

Dr S. Jankelevitch.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

C. Besse. — *Deux centres du mouvement thomiste : Rome et Louvain.* In-8°, Paris, Letouzey.

Defourny. — *La sociologie positiviste. A. Comte.* In-8°, Louvain et Paris, F. Alcan.

Bibliothèque du Congrès international de philosophie, t. IV, *Histoire de la Philosophie.* In-8°, Paris, Colin.

E. De Roberty. — *Frédéric Nietzsche.* In-12, Paris, F. Alcan.

Dr G. Le Bon. — *Psychologie de l'éducation.* In-12, Paris, Flammarion.

Willard Clark Gore. — *The Imagination in Spinoza and Hume.* In-8°, Chicago, University Press.

Scripture. — *Studies from the Yale psychological Laboratory.* In-8°, New-Haven.

W. James. — *The Varieties of religious experience.* In-8°, New-York, Longmans.

Patrick. — *Studies on Psychology.* In-8°, Iowa, University Press.

Woodbridge Riley. — *The Founder of Mormonism.* In-12, New-York, Dodd. Mead.

H. Vaihinger. — *Nietzsche, als Philosoph.* In-12, Berlin, Reuther et Reichard.

Kabitz. — *Studien zur Ficheschen Wissenschaftlehre.* In-8°, Berlin, *ibid.*

Ament. — *Begriff und Begriffe der Kindersprache.* In-8°, Berlin, *ibid.*

Kant's *gesammelte Schriften.* Bd XII. *Briefweschel.* In-8°, Berlin, Reimer.

W. Hellpach. — *Die Grenzwissenchaften der Psychologie.* In-8°, Leipzig, Dürr.

R. Eisler. — *Wundt's Philosophie und Psychologie.* In-8°, Leipzig, Barth.

Th. Lipps. — *Einheiten und Relationem.* In-8°, Leipzig, Barth.

Th. Lipps. — *Vom. Fühlen, Wollen und Denken.* In-8°, Leipzig, Barth.

Müffelmann. — *Das Problem der Willensfreiheit in der neusten Deutschen Philosophie.* In-8°, Leipzig, Barth.

J. Vanni. — *La teoria della conoscenza e l'esigenza critica del positivismo.* In-8°, Rome, Brochure.

Le propriétaire-gerant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA CONFUSION ENTRE L'ORDRE SOCIAL
ET L'ORDRE RELIGIEUX

On a prétendu que le fait social se confondait primitivement avec le fait religieux; « que la parenté même a commencé par être un lien essentiellement religieux », mais que, par une évolution qui dépasse notre initiative réfléchie, ces deux faits tendent de plus en plus à se séparer [1]. La société moderne, nous dit-on, resserre d'un côté ses liens de solidarité économique, morale, etc; mais, d'un autre côté, se dégage résolument « des oppressions de la pensée collective », du dogmatisme.

La deuxième partie de cette assertion, la tendance laïque des sociétés modernes, n'est pas contestable; mais sur l'identité historique du fait social avec le fait religieux il y a de grandes réserves à faire. En nous plaçant immédiatement sur le terrain des faits, nous remarquerons que les réactions profondes de l'esprit laïque, dont la Réforme et la Révolution ne furent que des accès plus vifs, s'adressent avec précision à une forme religieuse qui ne s'est jamais identifiée avec aucun groupe ethnique et qui entend bien faire figure à part dans l'histoire. C'est par cette prétention même de garder son hétérogénéité historique ou de ne subsister, ni comme religion abstraite, ni comme société civilement coordonnée avec les autres, que l'Église a soulevé contre elle l'opposition qui s'est appelée « laïque ».

On ne peut dire que le Christianisme soit venu se greffer sur quelque forme sociale préexistante; et les auteurs, historiens ou philosophes, qui ont voulu démontrer que l'Église n'avait fait que dériver à son profit la sève d'intérêts ou d'idées dont vivaient les sociétés déjà existantes, pour ne vivre à son tour que d'une vie parasitique, ont perdu leur temps [2]. Il ne faut pas, par crainte du sur-

1. Durkheim, Préface à l'*Année sociologique*, 2e année, 1897-1898.

2. Ce n'est pas qu'on puisse contester la valeur de travaux tels que ceux de Renan ou de E. Havet sur les origines chrétiennes; mais il reste après eux quelque chose à faire. Quand on a fait la chimie organique d'un animal ou d'une plante, il reste à définir le « quid proprium » de cet animal ou de cette plante, la forme de la Vie et de la Volonté universelle qu'ils représentent comme espèce et même comme individus.

naturel, nier une vérité telle que l'originalité du Christianisme : il vaut mieux pénétrer jusqu'à ces éléments nouveaux qui ont fermenté dans la conscience humaine à la façon d'un germe dont on ne reconnaîtrait pas d'abord les caractères spécifiques ; et, puisque au fond de cette constitution religieuse on ne trouve ni une communauté d'intérêts matériels, ni une force d'idées qui se propagent dialectiquement, il y faut chercher quelque ferment plus original d'agrégation sociale et quelque autre raison d'être.

Allons-nous donc là rencontrer le surnaturel? A notre avis « original » et « surnaturel » se ressemblent fort ; et l'on n'appelle un fait « surnaturel » qu'en tant que l'on manque des connaissances nécessaires pour le rattacher au reste de l'expérience. Or en ce qui concerne le Christianisme, il faut dire que son originalité consiste dans un suprême défi de l'Esprit à la Nature ; et, si l'on recule devant la réalité même du surnaturel, on doit au moins reconnaître comme un fait que c'est une plus grande hardiesse à croire au surnaturel qu'on n'en vit jamais, qui a créé cette Religion.

Il y a en effet dans l'idée de « Grâce », qui est tout le fond du Christianisme, une audace religieuse plus grande que dans tous les autres efforts que les hommes ont pu tenter pour se solidariser dans la recherche de l'Absolu. Cette idée de Grâce, qui a eu un rôle si puissant de fermentation sociale, méritait d'être approfondie par tous ceux qui s'intéressent aux conditions de la force expansive des religions. Il y a là une question sociologique de très haut intérêt ; et nous nous étonnons qu'on ne l'ait pas abordée jusqu'ici.

Notre étude portera sur quatre points : 1° l'impression mystique et l'expression sociale de la Grâce ; 2° les fondements de la Cité mystique ; 3° la Grâce et le Droit ; 4° les effets civils de l'Excommunication.

I

Remarquons d'abord qu'il y a dans ce concept mystique de « Grâce », à la seule condition qu'il trouve à se propager, tout ce qui est requis, d'un côté, pour qu'une société soit étroitement identifiée et, d'un autre côté, pour qu'elle se distingue vivement des autres sociétés humaines. En effet, non seulement la Grâce, en tant qu'elle « *rend Dieu*, selon le mot de Pascal, *sensible au cœur* », nous prend au bon endroit, c'est-à-dire par le besoin que nous avons de nous sentir unis, ne fût-ce que par un fil, à la volonté créatrice ; mais l'agrégation des croyants qui se rapprochent dans un tel sentiment d'*élection divine* qu'est la Grâce sera fermée par définition et

n'aura conscience de rien autant que de son impénétrabilité. Nous aurons à examiner les effets sociaux de cette prétention; mais nous voudrions d'abord en découvrir les fondements psychologiques. Sur quoi repose l'affirmation d'un choix qui aurait lieu dans l'insondable volonté de Dieu et de là se dirigerait, par des moyens visibles de consécration, vers certains d'entre nous seulement? La connaissance abstraite du cœur humain ne pourrait, seule, nous fournir cette explication : il y faut joindre l'évidence des faits historiques.

L'Église est née de la conscience de Jésus ou, plus exactement, de l'affirmation que lui seul a pu entendre au dedans de lui-même (toute question de mission divine ou de naissance miraculeuse mise à part) de son union personnelle avec le « Père céleste ». C'est une telle affirmation qu'exprime le mot « Christ »; et le Christianisme n'est que l'état de conscience où cette affirmation se reproduit avec assez d'énergie pour que tout le reste de la vie intérieure y reste subordonné. La conscience chrétienne, c'est celle qui se repose sur cette affirmation avec autant d'assurance que sur le sentiment de sa propre identité [1].

Sans recourir aux « conjectures », et rien qu'en s'appuyant sur les textes évangéliques, on peut dire que le caractère historique de Jésus consiste avant tout dans ces deux dispositions : 1° Jésus, par un genre d'expériences intimes qui resterait à définir, est arrivé à un sentiment d'identité avec Dieu, meilleur à ses yeux que l'existence même [2]; 2° ce sentiment ne s'accompagnait dans sa conscience d'aucun autre plus obsédant que celui d'*élection* tout à fait gratuite et d'*exception* à tout le genre humain [3].

Chose bien remarquable et qu'on pourrait vérifier chez d'autres grands mystiques que Jésus, l'union extra-rationnelle avec Dieu commence, il est vrai, par un sentiment d'élection personnelle, en comparaison duquel les religions préexistantes perdent leur raison d'être; mais, d'un autre côté, ce sentiment d'élection ne saurait durer longtemps sans que vienne s'y joindre la *tendance expansive*. Un homme, en effet, en qui le sentiment d'identité divine s'accroîtrait solitairement et pour lui seul arriverait forcément à perdre celui de son identité humaine, c'est-à-dire qu'il serait fou. Il lui serait peut-être permis de pousser la témérité jusqu'à vouloir être le premier parmi tous les hommes par la richesse, par le caractère, par le pouvoir : mais celui qui se croirait affranchi des lois de l'existence à un tel

1. St Paul n'a-t-il pas dit : « Je ne connais que Jésus-Christ », et « ce qui est Raison pour le monde n'est que folie pour Dieu »?
Jean, V, 20, 21, 24 et IV, 10.
3 *Math.*, XVI, 17, et *Jean*, V, 37, 38; VI, 30-47.

point que personne ne puisse le suivre dans cette sphère du surnaturel où il vient d'entrer, aurait simplement perdu la raison. A ce degré de mysticisme où l'on aurait perdu le minimum de conscience sociale qui nous rattache à notre sphère originelle, nous aurions affaire à tout autre chose qu'un Christ ou Prophète, à un déraciné de la vie et du sens commun. Ce n'est que de cette situation psychologique qu'est née l'idée de « Grâce ». Jésus n'aurait pu garder pour lui-même son état de Christ; et l'amour du Père céleste qu'il a rencontré au fond de ses « oraisons », au risque de susciter un recommencement du formalisme religieux qu'il avait tant combattu, a dû se comporter comme une force qui ne peut durer qu'à la condition de se répandre *n'importe où, n'importe comment.*

Il ne faut donc pas s'étonner de rencontrer dans la figure de Jésus deux traits qui paraissent s'annuler réciproquement. D'un côté. Jésus c'est la réaction de l'esprit contre la lettre, de la valeur intérieure contre l'hypocrisie des gestes officiels [1]; mais d'un autre côté le parfait respect que nous devons à cette haute apparition du Bien ne nous dispense pas de reconnaître que Jésus n'a pu fonder à son tour une Église que sur ces mêmes bases de ritualisme où s'appuyait la Synagogue, et dont la Scolastique devait aggraver encore la signification formaliste. Toute vision mystique, en effet, doit tourner à la « mission divine », à l'institution de quelque nouveau ritualisme.

Cela sans doute a été dit plus d'une fois; mais ce que l'on oublie de remarquer, c'est l'amphibologie curieuse où Jésus se trouva enfermé et d'où il n'a pu sortir qu'en fondant à son tour une religion formaliste. Pris, rien qu'en vertu de sa sincérité, entre la nécessité d'épancher en d'autres âmes cette présence du divin qui l'envahissait et l'impossibilité d'en saisir directement les consciences, Jésus a eu recours à des moyens de signification qui tiennent le milieu entre le silence absolu et les claires représentations qu'on nomme « des idées ». Où la communication dialectique échouait, la communication symbolique ou « mystagogique » pouvait seule réussir; et ainsi Jésus a dû mettre à la base de son œuvre religieuse l'inévitable mécanisme des Sacrements. Il n'est point téméraire de penser que les angoisses mystiques qui assombrissent l'histoire de Jésus viennent de ce conflit étrange entre une volonté qui n'aspire qu'à communiquer son Dieu et une intelligence qui n'a point d'expressions à son service pour en donner aux autres un sentiment effectif [2].

1. *Math.*, XXIII; *Luc.*, XI.
2. *Luc.*, XIX, 41, 42; XII, 49.

Assurément le violateur du sabbat et autres rites Juifs ne s'est résigné à ces moyens que dans la moindre mesure qu'il fut possible; et nous savons par une critique impartiale que Jésus n'a établi que deux sacrements, la Cène et le Baptême; mais il n'est pas moins vrai qu'ainsi Jésus s'associa *du dehors*, par des rites et non par des idées, des consciences qui n'avaient pas pénétré dans ses visions, ni partagé ce contact de l'Absolu où il s'était lui-même senti « Christ ». L'Église enfin n'aurait pu naître de Jésus, si après lui on ne s'était attaché sans réserve à ce genre de représentations, moyennes entre l'ésotérisme de l'extase et la clarté des concepts, qui sont restées proprement l'objet de la foi.

Ces rites, disons-nous, sont des expressions moyennes entre les signes du langage par lesquels nous mettons en commun tous nos faits de conscience, et les espèces de la vision mystique, qui sont trop originales et affranchies de toute méthode pour signifier quelque chose hors du sujet qui les a conçues. Il suit de là que les effets du sacrement ne sauraient être surnaturels au même titre que ceux qui s'accomplissent dans la conscience des « voyants »; et, d'un autre côté, les croyants ne souffriraient point qu'on les appelât « naturels », comme les effets que nous attendons hors de nous-même en nous fondant sur les garanties rationnelles de l'Induction. Que veut dire cela, sinon qu'une forme de causalité a été conçue, distincte à la fois de la causalité externe qu'on nomme « Nature » et de la causalité interne qu'on nomme « Liberté », laquelle aurait le pouvoir prestigieux de créer en nous et sans nous la sainteté? C'est ce genre d'efficience, ni morale ni physique qui, ne pouvant rentrer dans aucun genre prévu de concepts, a reçu de la Scolastique la dénomination bizarre d'effets *ex opere operato*.

Comme il convient d'apporter dans ce genre de questions autant de réserve morale que de liberté scientifique, nous sommes prêt à reconnaître que la raison n'a pas le droit de s'introduire dans la conscience mystique ni de s'interposer, dans l'attitude critique, entre le voyant et sa vision. Ces états de conscience après tout relèvent d'une initiative qui reste à définir; et nous souffririons qu'on les appelât « surnaturels », en ce sens du moins qu'ils expriment une originalité plus vive que les actes ordinaires de conception ou de raisonnement. C'est le secret de ces âmes hardies, parce que meilleures, de savoir si elles ont rencontré l'absolu sous des espèces mystiques qui n'expriment rien à nos yeux; et d'ailleurs sur quoi se fonderait-on pour refuser le caractère idéal à ces associations plus spontanées que les concepts qui se forment en notre conscience méthodiquement? Si elles n'offrent d'intelligibilité qu'à

l'esprit qui a eu ces visions rares, cela suffit pourtant. Les belles actions (et c'est par elles que triomphe la conscience mystique) seront une preuve meilleure que les habiles discours de la vérité, non formelle mais vivante, dont on devrait s'éprendre uniquement.

Mais quand il s'agit de cet autre genre d'expressions qui ne jouissent ni de l'évidence privée des visions ni de l'évidence commune des idées et qui auraient le pouvoir de porter la sainteté dans les âmes au moment même où elles sont opprimées par le sommeil, par l'ivresse ou la stupeur infantile [1], il n'y a pas de tolérance philosophique qui puisse les laisser passer sous le même couvert d'ésotérisme que les espèces mystiques dont nous venons de parler. Le mot « surnaturel » ne doit pas être un de ces termes perfides avec lesquels on fait approuver dans l'ardeur des discussions les idées les plus opposées. On ne comprend d'autres rapports avec Dieu que de nature *morale* et par conséquent idéale. Si donc la Scolastique nous expliquait qu'à la suite d'une action sacramentelle, comme la Cène ou le Baptême, quelque chose de moral s'accomplit au fond des consciences et que c'est dans ce fait d'idéalité obscure que se nouent les rapports religieux entre l'âme et Dieu, il resterait sans doute beaucoup à demander sur le conditionnement d'un pareil fait; mais du moins la notion des effets *ex opere operato* se trouverait bien adoucie et n'apparaîtrait plus comme l'idée d'une causation ni physique ni morale, où il ne reste à notre âme d'autre rôle à jouer que celui de matière et de pure passivité.

D'ailleurs au lieu de s'engager en de telles discussions, il faut revenir simplement à l'histoire et ne chercher la nature des sacrements que dans leur raison d'être. Cette raison, on l'a vu déjà, fut d'ordre purement social. Il s'est agi évidemment pour l'auteur du Christianisme de socialiser un état qu'il avait jugé meilleur que l'existence; et il crut tout le premier que le « Père céleste » adopterait dans sa grâce quiconque adhérerait implicitement et rien que par la foi aux choses ineffables qu'il avait aperçues dans l'extase. Les rites n'ont donc que cette valeur d'agrégation religieuse : ils sont sans doute la condition première de ces groupements religieux ou « Églises » dont la raison sociale nous reste maintenant à examiner; mais nous savons de reste qu'ils ne sont pas destinés à porter dans les âmes des effets de même ordre que ceux qui décou-

1. *Somme théol.*, 3. p., LVIII, q. g. a., ad. 1um; *ib.*, a. 11 et 12; *ib.*, q. LXXX, a. 9. — « Conferri potest Extrema Unctio, sub conditione, homini infirmo quando etiam in actu peccati rationis usum amisit ». Institutiones theologicae, auctore Bonal., t. IV, p. 371; cf. p. 415.

lent de notre libre initiative. Entre l'ordre de la Grâce et celui que nous appelons simplement « moral » ou « idéal » il y a un infini [1].

II

De quelque manière qu'on apprécie le rôle des sacrements, on ne peut nier que Jésus ait eu l'intuition d'une société qui ne serait plus juive ni barbare, mais qui triompherait des oppositions de races où vient sans cesse se briser l'utopie du cosmopolitisme. Avant de rechercher si cette prétention n'a pas introduit parmi les hommes une division encore plus profonde que celle des races, il convient de relever une contribution importante du Christianisme à l'histoire des idées. Aucune philosophie n'a apporté peut-être autant de précision à la notion de personnalité que le Christianisme, ou du moins n'en a davantage accru le sentiment parmi les hommes.

Il ne faut pas exagérer la part de mysticisme que comporte la personnalité, c'est-à-dire l'idée de l' « individu inviolable » ou du moi élevé à l'absolu; mais il serait difficile de la supprimer tout à fait. — C'est par un concours d'imagination et de sentiment beaucoup plus prompt que tous les actes de pensée discursive; disons le mot, c'est par un *parti pris* d'anthropomorphisme que tous les mystiques ont eu conscience d'une identité plus profonde que celle de la mémoire et un sentiment de l'Être beaucoup plus vif qu'on n'en saurait prendre dans la vue scientifique des choses. — Jésus, on n'en saurait douter, ne s'est élevé à sa conception de la Grâce que par cette grande hardiesse à se poser soi-même avant toutes choses; et il a eu l'intuition de ce qu'après lui on a appelé « une âme » dans les mêmes extases où il avait pris le sentiment de sa divinité.

Il y a dans l'Évangile des mots taillés en aphorismes, qui ont fait l'Église. Tel est celui-ci : « Qui voudra sauver son âme la perdra, et qui voudra perdre son âme pour moi la trouvera ». C'est de cette promesse, qui assurait aux plus humbles une dignité de « surhomme », que l'Église a tiré sa puissance de recrutement. — Sans doute une objection surgit aussitôt contre cette personnalité d'emprunt qui ne se fonde que sur la démission de notre moi historique et réel entre les mains d'un Christ et d'une Église. Mais la volonté de Jésus n'en fut pas moins, subjectivement, d'une parfaite rectitude. Il s'était imbu dans ses oraisons d'un sentiment d'*être en soi* ou d'union à Dieu si vif, que tout sentiment de moindre importance que celui-là lui parut entaché de mal, attentatoire à l'union divine.

1. Voir notre article, La Nature et la Grâce, *Revue philosophique*, août, 1901.

Il ne faut pas chercher de conciliation entre la Grâce et la Liberté : ce sont deux sentiments qui s'entre-détruisent dans la conscience, deux apparitions de l'Absolu contradictoires [1].

Si Jésus avait pu associer effectivement à ses visions les consciences qu'il voulait s'attacher religieusement, que pourrait-on dire contre ses vues hardies de fonder une société surnaturelle? Mais Jésus, ne pouvant compter sur cette communion à des intuitions irrationnelles, se résigne à des moyens formalistes qui restent à mi-chemin entre le surnaturel du cœur, qu'il avait personnellement expérimenté, et le commerce discursif et naturel des idées. C'est ainsi qu'au lieu de la société d'*âmes* et de l'Église mystique si chèrement rêvée par Jésus, on a vu se former une Église qui ne vit que de pratiques où ce n'est pas le cœur, la liberté, qui fait le premier pas; religieuse et politique à la fois; ne regardant franchement ni la terre, ni le ciel; bien faite enfin pour déconcerter les définitions de la sociologie. Une société purement religieuse, en effet, n'est qu'une erreur psychologique. L'idée du surnaturel, nous l'avons dit, peut être accueillie favorablement quand elle se renferme dans les limites de la conscience même où se sont accomplis des faits de vision ou de volonté extraordinaires; mais dès qu'on parle de « société surnaturelle » il y a lieu de se méfier. — Une société n'est pas « surnaturelle » en tant qu'on y poursuit, au-dessus des fins positives et utilitaires, un rêve de perfection désintéressée ou de « Bien pour le Bien ». Sur ce fondement d'aspirations purement morales aucun groupement extérieur ne pourrait se former; et le lien qui a permis à l'Église de subsister socialement n'est point là, mais uniquement dans l'idée d'élection miraculeuse et dans la théorie des effets *ex opere operato*.

Rien n'est plus discutable, en effet, que la définition de la cité mystique imaginée par saint Augustin. « Fecerunt civitates duas amores duo : terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, cælestem vero amor Dei usque ad contemptum sui [2] ». L'amour de Dieu, d'après cette définition, aurait le pouvoir, non seulement d'élever les consciences à l'état de Grâce, mais de les grouper

1. La Grâce et la Liberté sont deux attitudes contraires, mais qui cachent une foi égale à l'absolu. Si l'on ne veut placer l'absolu dans la Raison même, on est obligé de le placer dans le Pouvoir divin et de se suspendre, par pur sentiment, à une Volonté qui refuse essentiellement de se justifier. Ou la Grâce, qui n'est que le triomphe de l'ancienne notion de « liberté d'indifférence » ou a Liberté, telle qu'elle apparaît aujourd'hui à notre conscience et qui consiste à retenir pour soi-même, en tant que sujet raisonnable, l'initiative du Bien et de la Vérité.

2. *De civitate Dei*, l. XIV, c. 28.

extérieurement en société. Pressons les termes et nous verrons que, sous prétexte de sainteté, cette opinion ne tend qu'à fausser les conditions naturelles de la moralité.

La cité mystique, d'après saint Augustin, s'oppose à toutes les autres par la poursuite d'une fin supérieure à la vie et qui ne peut entrer dans notre conscience qu'après avoir renoncé à toutes les choses qui portent ici-bas le nom de « biens ». Autant vaut dire qu'il y a deux absolus qui se disputent le cœur humain, l'absolu de l'instinct, « amor sui », et l'absolu de la volonté, « amor Dei » : de telle sorte qu'on cesserait d'appartenir au monde ou à l'Église, selon que l'un de ces deux amours prendrait la direction de toute notre vie intérieure. — Nous avouons qu'on se rapproche de cette opinion dès qu'on admet dans l'homme un pouvoir de réflexion qui s'oppose à l'instinct et qui produit en nous ces affirmations de liberté que nous arrivons à préférer à l'existence même. Mais cette analogie d'opinions ne suffit pas : il faudrait savoir au juste jusqu'où peut aller la diversité dont nous parle Augustin entre des êtres raisonnables qui, d'un côté, cèdent aux poussées de l'égoïsme jusqu'à s'enfermer dans l'étroitesse même du désir animal et, d'un autre côté, ceux qui y résistent noblement par la Liberté.

On a beau dire qu'il faut exalter, autant pour le simple honneur de notre race que par religion, toute aspiration d'ordre idéal : serait-on bien dans cette voie lorsqu'on s'efforce d'élever entre les « généreux » (ceux qui ont l'amour de Dieu) et *les autres* quelque distinction infranchissable au libre arbitre? A s'en tenir à l'expérience, les volontés humaines peuvent fléchir sans doute dans l'âpre poursuite du gain ou dans la volupté jusqu'à ne plus se porter qu'à grand'peine aux actes généreux qu'exige la justice, la vérité, etc.; mais il est faux que notre conscience puisse concevoir ces formes idéales du bien et *au même instant* les mépriser. Les idées, bien différentes en cela des images, ne peuvent arriver à terme au sein des âmes, sans les porter à s'identifier à leurs objets; et il n'y a jamais en nous de pensée complète sans croyance, autant vaut dire sans « amour ». Quand un objet a trouvé place en nous idéalement, c'est que nous l'adoptons dans la mesure même où nous le « concevons »; et il est donc faux qu'on puisse à la fois, au même instant, penser Dieu et le mépriser. Sans doute il y a du côté zoologique de notre nature une force d'entrave et de résistance aux idées qui, à nos yeux, doit faire prévaloir sur l'idéalisme platonicien l'idée moderne de liberté. C'est dans ce dualisme mystérieux que l'on pourrait trouver, croyons-nous, de quoi fonder une notion solide de la Grâce : ou du moins il serait tellement bon que nous puissions

nous appuyer, en dehors de notre moi habituel et social, sur quelque force d'imprévue bonté, quand nous sommes près de succomber aux poussées de l'égoïsme, que nous serions disposé sans autres motifs à le tenir pour vrai. Mais telle n'est point la grâce dont Augustin se fit le défenseur opiniâtre et qui se dresse, redoutable muraille, entre la cité mystique et la société des hommes rien que civilement unis entre eux. La grâce est un coup d'arbitre absolu qui, non seulement n'exige de notre part aucune initiative, mais qui l'exclut entièrement[1].

L'origine de cette erreur n'est que trop facile à découvrir. Le Dieu de saint Augustin, celui aussi de Jésus, on a déjà pu s'en convaincre, n'est qu'une précision historique et particulière de l'idéal suprême dans lequel tous les hommes essaient d'objectiver l'unité et le bien que notre raison pressent au fond des choses; mais cette précision historique de l'idée de Dieu ne fut qu'une vision *privée* et ne s'est accomplie réellement que dans la conscience de Jésus, d'où elle n'a pu passer dans la conscience chrétienne que par voie de « foi ». Or dans la foi nous ne disons pas que l'idéal n'entre à aucun degré; mais le rôle principal (on ne le nie d'aucun côté) n'y revient pas à la raison ni à la volonté. C'est la grâce qui précède la foi et non inversement. Il convient donc de préciser ce raidissement de l'intelligence qu'Augustin a désigné par le mot « mépris de Dieu » et de reconnaître tout au moins que, s'il y a quelque chose de répréhensible dans l'incroyance qui ne veut pas se rallier aux symboles établis par Jésus, on ne peut appeler cela « l'irréligion » pure et simple, ou le libre mépris de l'idéal : *usque ad contemptum Dei*. Ce n'est pas l'homme incroyant qui refuse d'aimer Dieu : c'est Dieu qui a décidé de ne pas l'aimer, aussi arbitrairement qu'il a choisi Jésus pour Christ et pour médiateur unique du salut.

L'école des néo-catholiques essaie de corriger la rigueur de cette doctrine : elle n'a pas de plus grand souci que de montrer qu'il y a une évidence mystique qui s'adresse au cœur et que ce n'est pas uniquement à un choix injustifiable de la divinité que nous devons le bonheur d'être chrétiens. Cette intention est excellente : malheureusement les modifications qu'elle voudrait apporter au dogme de la grâce entraîneraient la ruine de tout l'édifice théologique et remettraient en question l'œuvre même de Jésus. Il ne servirait de rien en effet qu'une sélection d'âmes s'opérât à l'intérieur par voie de réflexion et de liberté : jamais une société ne pourrait naître de là et vivre historiquement. Il faut des signes par où ces âmes, meil-

1. Voir notre article, La Liberté et la Grâce, *Revue philosophique*, sept., 1900.

leures que les autres, se reconnaissent, aient hâte d'entrer dans un rapprochement plus intime que celui de la vie civile et se mettent à poursuivre ensemble, sous une raison sociale *extérieure*, la fin qu'elles ont eu le bonheur de découvrir en dehors du temps et de l'espace. Une société purement mystique d'âmes « rien qu'âmes » n'arriverait jamais à se fonder en ce monde où le paraître surpasse l'être; et pour que le rêve très pur de Jésus ne retournât pas dans le ciel, d'où il était sorti, il a fallu que la théorie de la foi s'appuyât, non sur le postulat de sélection morale que nous venons d'énoncer, mais sur celui d'*élection divine* qui permet aux chrétiens de se regarder ici-bas comme une société *miraculeusement* distinguée parmi toutes les autres. La grâce en un mot avec ses conséquences de formalisme religieux et de causalité *ex opere operato*, voilà le seul fondement où pouvait s'appuyer l'Église, cette entité historique qui s'est affirmée, par une amphibologie sans exemple, « sociale » et « mystique » tout ensemble.

Cette dernière explication jette un nouveau jour sur le « mépris de soi » dont saint Augustin a fait le synonyme moral d' « amour de Dieu ». Il est bien vrai que le trait décisif du caractère chrétien fut une disposition à se démettre des biens de la vie et de la vie même; mais on ne saurait douter non plus que cette démission ait eu lieu au profit d'une espérance de vie indéfectible, que Jésus avait plantée solidement au cœur de ses disciples [1]. Certes il ne faut rien soustraire à la grandeur d'une âme qui expose sa vie pour des croyances où elle a mis sa dignité d'esprit et d'être libre; mais il n'est pas défendu d'établir quelque comparaison entre des croyances diverses auxquelles on accorderait également qu'elles valent la peine de mourir. Peut-on donc nier qu'il y ait plus d'idéal dans celles qui renferment un moindre sentiment de bien personnel et qui se rapprochent davantage, par le bien final où elles tendent, de l'universalité qui est l'opposé d'égoïsme ?

Le mépris de soi peut-être ne saurait aller jusqu'à ce degré d'idéal où disparaîtrait tout sentiment de personnalité; et sans doute il faut qu'on s'approprie le Dieu, symbole ou idée, auquel on croit, de façon à avoir conscience qu'on ne meurt pas pour mourir mais pour *être* davantage. Aussi n'est-ce pas nous qui avons demandé que l'homme aille jusque-là; et nous voulons dire seulement que les deux extrémités entre lesquelles Augustin voulait nous forcer de choisir, le parfait mépris de soi et le mépris absolu de Dieu, n'existent pas. Une conscience où l'idéal s'est éteint tout à fait n'est

1. *Ep. Timoth.*, II, 11-13; *Ep. Rom.*, VIII, 18.

plus même en état de mépriser Dieu, elle l'ignore : mais pourvu qu'y brille encore quelque étincelle de la liberté, ce feu dont parle sans doute l'évangile [1], c'est que cette âme garde quelque puissance de désintéressement ou (si l'on veut parler ainsi) quelque attache avec Dieu. S'il y a des énergies imprévues pour nous arracher soudainement à l'insincérité de la vie et relever nos actions au-dessus du positif intérêt, peu importe qu'on dise, alors, que c'est l'homme qui s'élève à Dieu ou que c'est Dieu qui s'abaisse vers l'homme : il n'y a point, dans cet ordre de mouvements, de haut ni de bas à distinguer. A ce point de l'évolution des choses, il faut confondre la transcendance avec la condescendance, l'humain avec le divin, la grâce avec la liberté. Il aurait fallu, en effet, laisser ce mystère intact et abandonner aux consciences le soin de préciser comment s'accomplira pour chacune d'elles le passage du fini à l'infini et leur retour de ce monde instable dans la volonté divine. — On ne pouvait, par la définition d'une « cité mystique » fondée sur la grâce ou l'élection divine, que préparer le monde aux excès du fanatisme et l'éloigner de sa fin.

III

Jésus, plein de l'objet de ses visions, ne songea qu'à le répandre dans les âmes; mais, bien qu'il ait jeté lui-même les bases d'une religion nouvelle, il n'a pas eu l'intuition d'une société qui prendrait place en son nom, positivement, parmi celles qui luttent ici-bas pour la vie. Jésus n'a pas prévu les effets d'ordre politique et social que devaient avoir les simples rites qu'il avait adoptés pour épancher hors de lui-même la grâce infinie. On ne peut lire l'évangile en effet de bonne foi, sans y remarquer la volonté formelle du Christ « que les âmes que son Père lui avaient données ne se rassemblassent point dans un temple pour adorer [2] » mais résistassent à la dispersion des choses par la seule identité de l' « esprit » [3], par une force rien qu'idéale et nullement politique, contre laquelle viendraient se briser les puissances du mal. Jamais, croyons-nous, l'esprit n'a eu plus foi en lui-même, ni défié plus superbement toutes ces forces de dispersion résumées par le mot « matière », qui oppriment ici-bas toute existence.

1. *Ev. Math.*, VII, 30.

2. Γύναι, πίστευσόν μοι, ὅτι ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ, οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί (Jean, IV, 21).

3. Ἀλλ' ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστι, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ · καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν (*ib.* 23), cf., Jean, VI, 62-64.

Avec une insouciance des conditions positives de la vie qui a fait précisément la grandeur religieuse de ce caractère, Jésus a écarté comme des suggestions diaboliques les deux choses absolument requises pour qu'une idée prenne corps en ce monde et se socialise : 1° la hiérarchie, 2° la propriété. Sur le premier de ces deux points nous indiquerons simplement les chapitres de l'évangile où Jésus condamne le rigorisme des Pharisiens en matière de juridiction et ceux où il défend à ses disciples d'établir entre eux aucune sorte de rang ou de prééminence sociale [1]. Sur le second point nous citerons les chapitres où Jésus interdit à ses apôtres de rien garder en propre, fût-ce même le viatique indispensable à leur vie de prêcheurs ; et ceux où il refuse d'admettre dans son intimité une âme qui lui plaisait particulièrement, mais qui n'avait pas cru pouvoir renoncer à ses propriétés pour le suivre [2].

Or l'Église primitive fut amenée, moins par ambition que par une obstination de vouloir-vivre qui s'attache aux sociétés aussi bien qu'aux individus, à préciser le rêve mystique de Jésus, à l'adapter aux conditions positives de l'existence. Elle fortifia avant tout son prestige social, en établissant entre les pouvoirs spirituels cette continuité et progression qu'on nomme « hiérarchie » et qui produit sur la foule une impression d' « autorité ». En outre, elle s'appropria des biens qui furent appelés « ecclésiastiques », simples lieux d'habitation et domaines où les prêcheurs trouvèrent de quoi vivre quand ne suffisait plus déjà l'hospitalité naïve des premiers temps.

Il y a peu de sujets aussi intéresssants pour qui s'occupe de psychologie religieuse que le conflit qui s'éleva au XIVe siècle, à l'intérieur de l'église, entre des groupes d'âmes aventureuses, qu'on pourrait appeler « l'église mystique », et le clergé séculier qui représentait déjà par l'organisation et la richesse « l'église cléricale ». D'un côté l'idéal évangélique travaillait énergiquement les consciences et un sentiment de Grâce, cette âpre joie de vivre libres dans l'absolu, hors des fictions sociales, les dominait à tel point qu'elles réclamèrent tumultueusement le droit, comme le Christ, « de n'avoir point de droits » : Béghards, frères du libre-esprit, Fraticelles surtout, en qui s'épanouissait le mysticisme de François d'Assise, le plus intense qui ait paru depuis Jésus, ne faisaient qu'une voix pour protester contre la *sécularisation* de cette société chrétienne que son auteur avait voulue exempte d'honneur et de

1. *Math.*, XXIII; *Marc.*, XII; *Luc.*, XII, XX; *Math.*, XVIII, XX; *Marc.*, IX, X; *Luc.*, IX, XXII.
2. *Math.*, X; *Marc.*, VI; *Luc.*, IX. *Math.*, XIX; *Marc.*, X; *Luc.*, XVII.

richesse, libre et surnaturelle comme sa propre âme de Christ. D'un autre côté le sens de la vie résistait à ces étourderies mystiques et l'on comprenait à merveille au sein de l'Église cléricale qu'il y a un minimum d'humaines convoitises sans lequel une société, aussi religieuse qu'on la suppose, disparaîtrait bien vite de ce monde où rien ne subsiste que par le contraste des intérêts et le rythme des passions : on opposa donc à ces trop ferventes anticipations du ciel la double force de temporisation et de distinction scolastique qui constitue « le génie sacerdotal ». Mais surtout l'Église se sauva par le prestige des sacrements. Bien peu d'âmes en effet furent assez mystiques pour s'établir dans un commerce direct et libre avec Dieu, comme François d'Assise ou Jésus ; et le sacerdoce retint le monde à ses pieds par le seul prestige de la causalité « ex opere operato ».

Laissant de côté cette crise religieuse, nous devons signaler une évolution de l'idée de « droit » qui s'accomplit à la faveur des discussions intimes entre l'Église mystique et l'église cléricale : c'est en effet pendant cette crise que l'idée du droit divin, à laquelle l'idée laïque du Droit n'a pas encore succédé franchement, s'est affirmée historiquement.

Lorsque le pape Jean XXII eut acquis l'assurance que le monde resterait catholique et, pour préciser, lorsqu'il eut mis Michel de Cézène, le successeur authentique de François d'Assise, dans l'impossibilité de continuer son agitation contre la prééminence du clergé séculier, il publia dans sa bulle « quia vir reprobus » les principes qui devaient désormais régir la matière controversée. Nous y lisons en résumé que Jésus a bien pu renoncer, avec ses disciples, *à l'usage* de la juridiction et de la richesse, mais qu'il serait impie de penser qu'il s'est démis même *du droit* d'en user, puisqu'il n'y a de droit véritable qu'en Dieu et, ici-bas, dans son Christ ; et qu'enfin, lorsque Jésus a déclaré « que son royaume n'est pas de ce monde », il y avait au fond de sa conscience le sentiment que sa royauté n'était pas naturelle comme toutes celles d'ici-bas, mais surnaturelle et fondée directement sur son identité personnelle avec Dieu [1]. L'interprétation papale de l'Évangile conduisait donc à la subordination du pouvoir politique et de la propriété même au Sacerdoce. Alvarez Pelayo dans son *De planctu Ecclesiae* déclara nettement, en vertu de la bulle « quia vir reprobus », que le vicaire de Jésus-Christ possède toute la terre [2].

On aurait tort de ne voir dans ces affirmations qu'un événement

1. V. Delacroix, *Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, ch. v.
2. *Id.*, p. 113, note 3.

ecclésiastique, sans rapport avec l'évolution historique des idées. Il y a dans le droit quelque chose de religieux et l'Église s'en est emparée pour créer une amphibologie dont notre perspicacité moderne ne s'est pas encore délivrée franchement. La conception actuelle du droit ne remonte pas à des sources païennes : elle s'est formée au sein de la conscience protestante qui fut à la fois une énergique réaction contre le cléricalisme du moyen âge et une recrudescence de vie mystique. Non point que nous devions de nouveau laisser accaparer ce concept du droit au profit de quelque autre société religieuse; mais quel intérêt aurions-nous à rompre de parti pris la déduction historique d'une idée aussi importante que celle-là? Nous ne pouvons plus, en vertu des transmissions cérébrales qui ont fait notre conscience actuelle, penser le droit comme autrefois les Romains ou les Grecs. Ceux-ci n'y ont vu qu'une force d'obligation *légale*, restrictive de la liberté individuelle et ni plus ni moins idéale que le vouloir-vivre sur lequel les sociétés font reposer leurs lois. Au contraire nous avons conscience du droit aujourd'hui comme d'une obligation *morale*, antécédente aux lois, qui ne peuvent nous lier comme citoyens, sans nous violer comme hommes, qu'à condition de s'idéaliser elles-mêmes aux sources de la raison, où chacun de nous se sent libre d'abord, responsable ensuite. Pour les anciens, le sujet du droit, ce fut le citoyen; pour nous, c'est la personne; et la vérité historique nous oblige à dire que la Personnalité, chose encore mal définie et qui reste plutôt à l'état de sentiment, est d'origine religieuse, conçue historiquement dans la conscience mystique d'où elle est passée dans la conscience générale. L'idée d'*inviolable* qui est au fond du droit, ce n'est que notre foi plus ou moins sincère dans l'*absolu* de la raison, ou de la personne en qui elle se révèle humainement.

Kant, qui a tant contribué à répandre le double sentiment de personnalité et d'obligation absolue, avait pris sa trempe morale, il ne faut pas l'oublier, dans l'éducation protestante. Au lieu de tant lui reprocher de n'avoir pu asseoir sa « raison pratique » sur les mêmes bases que sa « raison pure », on aurait dû s'apercevoir que ce dualisme, en effet, est radical, qu'il tient à des procédés extra-rationnels, *religieux*, par où la conscience a coutume de se poser par devant tout ce qu'on appelle « objectif » ou « scientifique » et de n'emprunter qu'à elle-même, non comme puissance dialectique mais comme volonté, les axiomes pratiques du bien [1].

1. Il n'y a, croyons-nous, que cette seule manière de comprendre la « bonne volonté » kantienne, se prenant elle-même pour fin; à quoi ne suffirait point l'universalité rien que formelle des maximes.

Il y a sans doute une importante contribution de la raison dans la conception moderne de la personnalité et du droit; et cette contribution nous pouvons exactement la définir. Dans la conscience mystique, l'absolu tendrait à s'individualiser en s'y posant (et n'est-ce pas à cela précisément que le Christianisme, ou l'affirmation que Jésus est « Christ », doit son origine?); mais la raison s'oppose à ce vertige de la volonté et c'est d'elle que la conscience mystique reçoit la défense de définir l'absolu, au sortir de ses visions intimes, de façon à gêner la vision des autres, si les autres venaient aussi à avoir leur vision. C'est la raison qui nous interdit de voir le nécessaire hors de l'universel; et par là elle introduit dans la conscience que nous avons du droit un caractère d'humanité qui l'emporte sur celui de *divin*, ou du moins qui l'égale. — Mais il n'en reste pas moins que la conception effective et sincère de l'absolu (or il y a de l'absolu dans le droit), au lieu de s'enfermer dans l'entendement, occupe une plus large activité, qu'elle engage l'imagination et le sentiment avec la raison, de telle sorte qu'on ne peut dire au juste d'où nous vient ce pouvoir révélateur qui rend l'absolu, non point intelligible, mais, comme disait Pascal, « sensible au cœur ».

La Révolution a suivi de très près l'œuvre de Kant et nous ne pensons pas qu'elle ait apporté plus de rationalisme, au sens étroit et pédant de ce mot, dans ses revendications d'égalité civile et de liberté. Depuis deux cents ans une étroite union s'était faite entre ces deux idées « religion » et « liberté » : il en était né des visions d'un sens à la fois mystique et politique qui à la fin ne purent plus se renfermer dans les consciences privées. Au moment favorable elles éclatèrent en ce que nous appellerions une « ivresse mystique de la personnalité ». On doit regarder sans doute la Déclaration des droits de l'homme comme un effort de la raison pour se ressaisir elle-même après de longs siècles d'absolutisme religieux; mais il faut remarquer combien cette réaction fut éloignée du positivisme de ceux qui prétendent aujourd'hui ramener la conception du droit à des « conditions physiques d'existence ». C'est à titre d'inconditionnel et par-dessus la contingence des choses qui peuvent être ou n'être pas, que les âmes révolutionnaires ont revendiqué le « droit » sans épithète : une fois de plus au cours de l'histoire la conscience humaine se posait, non sans recourir à des procédés qui méritent le nom de « mystiques », égale et libre dans l'absolu [1]. — Aussi

1. Nous avions déjà écrit ces lignes quand tomba sous nos yeux le passage suivant où se reflète exactement notre pensée : « Les révolutionnaires, interrogés sur la déclaration des droits et leurs principes de raison, n'auraient à aucun moment consenti à leur reconnaître une valeur dogmatique au sens religieux

entre ce qu'on appelle « surnaturel » dans le Christianisme et ce qu'il y a d' « original » dans la Révolution il ne faudrait pas beaucoup chercher pour trouver des racines communes : et quel intérêt puissant à découvrir une identité psychologique au fond de ces deux bouleversements de l'ordre social que l'on est porté, en ne tenant compte que des noms et des circonstances, à regarder comme le plus grand contraste qu'il y ait dans l'histoire!

Après cent ans de réflexion la conscience laïque peut retrouver la précision de ses tendances : il n'y a aucun doute que l'irréligion, qui serait la négation de ce qu'il y a en l'homme de plus idéal et de plus libre, en soit absente essentiellement. L'idée du droit, avec celles du pouvoir civil et de la propriété, qui en sont les corollaires politiques, avaient été confisquées par l'Église sous prétexte de les élever par sa consécration à ce sommet d'idéalité d'où elles doivent nous apparaître « inviolables ». L'équivoque aujourd'hui se dissipe dans la réflexion enfin libre. — De même que les visions ésotériques où Jésus a pris conscience de son élection n'auraient jamais dû aboutir à créer une Église au milieu des autres sociétés, luttant comme elles pour la vie et encore plus fermée qu'elles par la foi surnaturelle; de même, quand cette Église eut proclamé le droit divin, ce mélange de revendications temporelles et de privilèges mystiques fut un renversement de la conscience juridique. L'idée religieuse, qui a contribué à la signification moderne du droit, avait été amputée par l'Église de ces deux caractères, l'universalité et la liberté, qui lui assurent son prestige durable parmi les nations civilisées : appliquée dans ces conditions elle ne tendait plus à imprégner d'idéale nécessité les rapports des hommes entre eux, à en faire des êtres libres et égaux dans l'absolu, mais rien qu'à assurer le triomphe social de l'Église par le prestige d'une grâce dont le plus clair attribut est le refus de se justifier. Quelle chose ressemble donc plus vivement à la « Force », anti-idéale et matérielle, que ce droit qui n'a pu se proclamer « divin » qu'en tant qu'il reposait sur un mystère absolu?

Devant ces précisions de la conscience laïque l'Église garde sa

du mot. Cependant, qu'ils en eussent conscience ou non, ces « principes dictés par la nature et la raison » leur apparaissaient comme le produit d'une sorte de révélation intérieure qui les faisait supérieurs à toute sorte de contradiction. Tous les actes révolutionnaires furent la conséquence de cette conception plus ou moins obscure. Ce qu'on appela « la Raison » devint intangible comme la Révélation elle-même. La déification de la Raison fut le suprême aveu de cet état d'esprit. Le sentiment de la relativité demeura remarquablement absent des âmes et les réflexes des croyances disparues, survivant à ces croyances mêmes, déterminèrent la fureur sectaire qui précipita les hommes de la Révolution les uns contre les autres » (*Le Bloc*, 9 juin 1901, n° 20, p. 420).

théorie du droit divin à l'état d'ésotérisme et ne parle plus au monde que de liberté : c'est de cette idée aujourd'hui qu'elle se réclame et de l'égalité civilement proclamée par la Révolution. Certes l'idée est bien choisie : tel est l'état de conscience appelé « laïque » que toutes les formes de pensée, en tant que fruits de l'esprit, emportent son respect et avant toute discussion lui sont sacrées. — Pourtant il faudrait par-dessus tout rester d'accord avec soi-même. La liberté individuelle sans doute n'est pas tenue de renfermer ses aspirations dans les strictes limites de l'entendement et à l'état de concepts bien définis; mais la liberté dont on peut se réclamer *socialement* ne permet pas aux conceptions privées de prétendre à l'universalité ni de se mêler aux choses de *droit public*. On n'offense donc pas la liberté certains champions du libéralisme l'oublient trop aujourd'hui quand on travaille à faire disparaître des équivoques sociales telles que fut le « droit divin ». Il y a eu là un empiètement de la pensée mystique sur la raison, qui a tourné pratiquement à un empiètement du sacerdoce sur le pouvoir politique et les intérêts naturels qu'il défend.

L'idée de Grâce, cette relation immanente entre l'absolu et la liberté, doit vivre en toute conscience où elle a réussi à se faire jour; et ce serait crime de gêner les visions intimes où une âme résout pour son propre compte la difficile question des rapports entre le monde et Dieu. Mais que sur cette idée, rebelle à la dialectique et qui ne peut vivre qu'à condition de ne s'enfermer dans aucune sorte de formules précises, une collectivité vienne à se former et s'efforce de prévaloir socialement par une théorie du *droit divin*, c'est tout simplement une négation de la liberté. C'est le Fanatisme qui réclame la même place au soleil que la Raison.

Or comment l'Église reviendrait-elle maintenant sur cette définition de la grâce qui domine sa propre volonté et qui ne pourrait cesser logiquement que si Jésus n'était pas le Christ? — Le Catholicisme libéral n'est qu'un exotérisme de la doctrine de la grâce qui ne se comprend pas bien lui-même ou qui cherche à nous en imposer. Mais dans les consciences où la foi catholique n'a pas vacillé (et sans aucun doute dans la Curie Romaine qui est le cœur même de l'Église l'affirmation du droit divin continue pleinement, invinciblement. Si Jésus est « Christ » et que l'Église soit l'expression sociale de cette identité humano-divine, comment pourrait-elle accepter des droits « communs » ou qu'elle n'aurait pas déterminés elle-même et elle seule par son pouvoir surnaturel? Une autorité fondée sur la révélation et qui viendrait à consentir au contrôle de la raison ne serait plus rien : elle tomberait à l'état de ces idées mal

venues, impuissantes à s'objectiver et qui meurent par la contradiction. Si donc l'Église est quelque chose encore, c'est dans sa théorie ésotérique de la grâce et du droit divin qu'il faut la chercher : son affirmation fondamentale et la seule à retenir dans la confusion que les néo-catholiques s'efforcent aujourd'hui de répandre parmi nous, c'est ce cri de superbe sincérité que vient de jeter au monde le jésuite Montana « le libéralisme est un péché mortel » [1].

IV

L'Église aurait tort de prétendre que son œuvre consiste à diriger des consciences librement unies dans un commun Idéal. Ce qui rend cette prétention insoutenable, c'est l'usage que fait l'Église de l'idée de « damnation ». Cette idée en effet n'a, d'un côté, rien de commun avec la liberté (elle ne repose que sur la peur, ou l'impuissance d'aimer le Bien pour le Bien); et, d'un autre côté, se trouve aussi inséparable de la Grâce que l'ombre l'est du soleil. Ce n'est que sur ce second point que nous devons insister.

En général, quand la croyance arrive à un certain degré d'intensité, elle a de la peine à ne pas devenir exclusive, intolérante; et cela tient sans doute à ce que le sentiment, venant bientôt se mêler à l'élément intellectuel de la croyance, nous fait perdre l'attitude critique qui permettrait seule aux perceptions rivales de s'intégrer dans la très large capacité de la conscience. La croyance mystique, dont l'initiative vient du cœur, ne peut manquer d'offrir au plus haut degré ce caractère d'exclusivisme. L'état mystique en effet naît de l'isolement intellectuel où se réduit la conscience lorsqu'elle recherche l'absolu rien qu'en elle-même, hors des règles de la connaissance objective, fondée simplement sur la foi en sa propre bonté : comment donc s'étonner qu'après qu'elle s'est arrêtée à certaines expressions de l'absolu, invérifiables, elle ne souffre pas qu'on lui en conteste la possession? Rien plus n'est vrai que ce qu'elle a vu, rien plus n'est bon que ce qu'elle a senti dans ce genre d'expériences qui par leur originalité lui font l'effet d'être « surnaturelles ». Cette remarque générale va nous expliquer la corrélation étroite qui existe entre l'idée de Grâce et celle de damnation.

Quoi que l'on pense de la personnalité de Jésus, on ne peut nier qu'il ait retiré de ses oraisons prolongées, dont il est question en maint endroit de l'Évangile, un sentiment croissant de consécration ou de *mise à part* de sa personne au sein de l'Être universel [1]. Or,

1. *Siclo futuro*, Madrid, décembre, 1900.

une fois ce point de fait établi, il reste non moins certain que Jésus n'a pu éprouver le sentiment de son élection en Dieu qu'inséparablement de la non-élection de tout le reste, et que l'idée de Grâce n'a pu naître dans les autres consciences par un procédé différent. La Grâce, c'est l'assurance exprimée par Jésus lui-même qu'il était possible de s'agréger, par la foi, à ses visions tout à fait privées et de faire bloc avec lui dans l'Élection divine, dont tout le prix consiste à nous retirer de la masse universelle des choses. Le mot « surnaturel », d'ailleurs, ne dit pas autre chose : c'est un état de *ségrégation*, de mise en dehors de l'Univers.

L'idée chrétienne de consécration n'est donc concevable que par opposition à celle d'exécration, non l'exécration antique qui n'était qu'un libre soulèvement de la conscience contre quelque objet reconnu tout à fait pervers, mais à une exécration surnaturelle qui aurait pour effet de jeter l'infini de la haine entre Dieu et tout ce qu'il n'a pas touché de sa Grâce. Ce qui n'a été que créé par Dieu et non recréé dans le Christ se trouve voué au néant ou, pis encore, à la damnation[2]. — On ne remarque pas assez combien la doctrine du péché originel est liée logiquement à celle de l'Élection divine et qu'avant de mettre à part quelque chose comme une réserve religieuse de bien et d'être, il faut avoir admis en soi-même ce sentiment « que tout le reste est déchu originellement du Bien et de l'Être », dans la mesure même où cette consécration se trouve valable. Aussi, au lieu de trouver étrange cette sorte d'ensorcellement universel des choses qui est au fond de la doctrine catholique et qui a conduit l'Église à exorciser l'eau, le feu, le sel et l'homme même avant qu'il soit baptisé[3], on ne doit voir là qu'une affirmation inséparable de celle que Jésus est « Christ », l'Élu de Dieu. Rien, à moins d'être rattaché *ex opere operato* à cette personnalité exceptionnelle, ne saurait échapper à l'exécration mystérieuse qui pèse sur toutes choses. C'est le sentiment d'Élection divine, ou de Grâce, déjà présent dans la conscience juive, qui a déterminé sans aucun doute le dogme chrétien du péché originel; et comment, en effet, aurait-il pu entrer dans l'esprit humain que la Nature est maudite jusqu'en ses sources natives, d'où jaillit la lumière et la vie même, s'il n'avait été conduit là par une ambition irréfléchie de se rattacher

1. Il faut comparer pour se rendre compte de cette conviction progressive la tentation au désert (*Math.*, IV; *Marc.*, I; *Luc.*, IV), où Jésus repousse comme une impiété l'idée de se comparer à Dieu, et les affirmations qu'il donna vers la fin de sa vie de son identité divine (*Jean*, VIII, X, 30, XVIII).

2. St Paul le dit expressément, *Ep. Rom.*, III.

3. Rituale Romanum : Ordo ad faciendam aquam benedictam. Ordo Baptismi parvulorum, etc.

à l'Être par voie de privauté, d'amour gratuit, de Grâce enfin?

La conscience mystique, trop pressée de se définir l'absolu, s'est laissée pousser hors de cette vague Nature (l'ἄπειρον des Grecs) où se fait, nous le sentons bien, une évolution de l'inconscience vers quelque état supérieur, mais sans que la Raison voie clairement quel est ce repos final où elle nous conduit. Le désir a voulu se procurer à tout prix des intuitions qui manquent à la Raison et s'est attribué un pouvoir aussi original que celui des sens, un genre d'expériences qui refuse absolument de se justifier. A mesure donc qu'elle croit réussir, dans l'ésotérisme de ses visions, à s'unir à Dieu directement, il semble à la conscience mystique, comme s'il s'agissait du bien sensible, qu'elle ne peut le posséder qu'en le divisant et l'arrachant pour ainsi dire à ceux qui ne communient pas aux espèces sous lesquelles il lui est apparu. Mais c'est cela même qui nous avertit de ne jamais suspendre, fût-ce dans un but qui nous semble le meilleur du monde, la suprématie de la Raison sur toutes sortes de Révélations. Celui qui chercherait à se surnaturaliser autrement que par un usage plus franc et plus généreux de la Liberté, cette grâce commune à tous les hommes, ne ferait que déchoir. — Les mystiques, il faut l'avouer, ont ressemblé à tous ceux qui cherchent ici-bas à se distinguer par quelque attribut clandestin qui n'apparaît, ni dans leur nature (à titre d'inné), ni dans leur liberté (à titre d'acquis) ; ils ont eu simplement la foi en soi-même, c'est-à-dire dans les affirmations privées du sentiment. Mais comme il reste pourtant entre eux et les « oseurs » vulgaires l'infinie distance de la sincérité, il convient de s'occuper des mystiques, non des autres.

Pélage, au IVe siècle, eut le génie de comprendre que cet excès de bien que Jésus avait aperçu dans ses visions et propagé sous le nom de Grâce ne pouvait être rien de meilleur que la libre Raison ; et qu'en dehors de cette sphère bien assez vaste notre désir ne pourrait se porter que vers des formes du bien idéalement inférieures [1]. Pélage ne cessa jamais d'être touché de la transcendance morale de Jésus, ni de croire que dans cette conscience l'être divin s'était rendu spécialement présent; mais il n'admit point le caractère d'exception arbitraire par lequel déjà, sous l'influence d'Augustin, la Grâce s'était définie dogmatiquement : par une anticipation de foi laïque qu'il faut vivement admirer, il s'obstina à penser que, puisque Jésus n'a été Christ que par un acte de suprême bonté, Dieu ne peut rien donner de meilleur à l'homme que le cœur.

1. « Pelagiani dicebant per gratiam intelligendum esse liberum arbitrium quatenus a Deo nobis concessum, nullo praecedente merito », *Institutiones theologicae auctore Bonal.*, t. III, p. 53.

L'opinion de Pélage méritait bien d'être traitée par l'Église d'hérésie : elle contenait en germe toutes les hérésies, puisqu'elle ne tendait à rien moins qu'à substituer au surnaturel de la grâce le surnaturel de la liberté. Entre ce que la Scolastique appelle « l'état de grâce » et ces énergies intimes par lesquelles nous espérons reculer indéfiniment les limites de la conscience sociale et peut-être même celles de notre vie personnelle, il y a une conception franchement inverse de la liberté. Ici on veut parler d'une causalité interne qui aurait le pouvoir d'élever les consciences idéalement et de transformer la vie par la bonté; là on rejette la liberté hors du monde et l'on en fait, sous le nom de « Dieu », un *arbitre absolu* et insondable, duquel il n'y a plus qu'à attendre passivement d'être *élus*, comme des vierges qui attendent d'être épousées.

Ce sentiment d'élection *gratuite* ou *fortuite* (c'est tout un) que nous avons étudié ailleurs [1], nous n'en relèverons ici que les conséquences sociales. On ne se rend pas assez compte combien le pouvoir d'excommunication, si cher à l'Église, lui est en effet essentiel. Cette société fondée sur l'ésotérisme de la grâce perdrait sa raison d'être si l'on pouvait douter un seul instant que les décrets d'excommunication, ni plus ni moins valables que ces décrets de consécration qu'on nomme « sacrements », ne s'imposent à la volonté même de Dieu. Nous retrouvons donc ici cette efficience sans nom qui ne souffre de rapprochement ni avec la nature, ni avec la liberté; et nous sommes forcés de croire que les âmes peuvent être damnées *ex opere operato*, si nous avons admis sérieusement qu'elles peuvent être sanctifiées par la même causalité. Ces deux sortes d'affirmation se trouvent inséparables dans la conscience du croyant.

A vrai dire, le véritable sens de l'excommunication ne se découvre qu'à ceux qui se donnent la peine d'en suivre l'évolution historique et qui se rendent compte comment l'idée de grâce, qui n'avait d'abord dans les consciences que l'imprécision d'un sentiment, a pu peu à peu conduire à une institution dont les effets canoniques furent d'une précision implacable. — Quand l'apôtre Paul menaçait le chrétien incestueux de Corinthe de le retrancher de cette église locale [2], il n'y avait là qu'un acte de préservation sociale aussi naturel que ceux d'un organisme qui rejette au dehors les éléments non assimilables. Mais l'excommunication proprement dite revêt une signification plus originale, qu'elle n'a pu recevoir que dans

1. La philosophie de la Grâce, *Revue philos.*, juillet, 1901.
2. I. *Cor.*, V, 1-5.

la suite, lorsque l'Église se fut assise souverainement sur les consciences et qu'elle eut l'assurance que les pouvoirs publics ne résisteraient pas à ses décisions. L'excommunication n'est une sentence éliminatoire de la société spirituelle que dans la mesure où elle espère atteindre la vie civile elle-même des personnes qu'elle a frappées. On en peut faire la preuve rigoureusement.

Quand on veut aujourd'hui préciser le sens de l'excommunication on est fort embarrassé de savoir en quelle partie de la conscience (car la conscience ici apparaît vraiment divisée d'avec elle-même) elle obtient ses effets. D'un côté en effet l'excommunication n'oserait plus aujourd'hui se présenter à nous comme une constatation d'indignité morale, du même genre que fut celle de saint Paul contre l'incestueux de Corinthe : l'Église sait bien que c'est d'un triomphe de la sainteté de Jésus contre les sentences du formalisme juif qu'elle a pu naître elle-même; et elle ne voudrait point recommencer cette lutte de la « loi » contre la justice, de la lettre contre l'esprit. Mais, d'un autre côté, on ne voit plus quelle force efficace au for intérieur (*décrétoire* et *non déclaratoire* selon l'expression canonique [1]), l'excommunication peut bien encore s'attribuer. Les péchés d'ordre purement ecclésiastique, tels que l'hérésie, le schisme, l'apostasie, ne sauraient être que « déclarés » par l'Église, non « décrétés »; vu que c'est la conscience elle-même qui « décrète » en pareils cas son infidélité et la consomme librement. Les décisions qui terminent un procès en divorce ne dénouent rien à l'intérieur des personnes et ne font que rendre efficace civilement une séparation qui doit avoir été déjà accomplie moralement (sans quoi il y aurait crime dans la loi) entre deux âmes. Aussi ne reste-t-il qu'une acception possible de l'excommunication, à savoir que ses effets canoniques, impuissants de toute manière au for intérieur, s'adressent effectivement à la personne civile; et c'est ainsi qu'encore aujourd'hui restent en vigueur *de droit divin* les peines d'incarcération, de spoliation, de bûcher même, qui ont perdu *en fait* l'appui du bras séculier.

Cette intention d'atteindre la vie civile ne prenait pas la peine autrefois de se dissimuler. Nous la trouvons exprimée dans des textes qui n'ont été oubliés que des gens laïques, désormais confiants dans le triomphe des idées libérales; mais ces textes font partie bel et bien de l'enseignement actuel ecclésiastique. Il est encore défendu par l'Église : 1° d'embrasser l'excommunié; 2° de prier avec

1. *S. th.*, supplem., q. XVIII, a. 3 4.

lui; 3° de le saluer; 4° de recevoir les sacrements avec lui; 5° de manger à la même table.

> Si pro delictis anathema quis efficiatur,
> Os, orare, vale, communio, mensa negatur.

La subordination au pouvoir spirituel de tous les autres pouvoirs ayant cessé, l'Église ne dispose plus dans l'ordre civil que d'une influence d'opinion qui consiste à décorer du titre de « bien pensants » ceux qui adhèrent, par quelque manifestation que ce soit, à la vieille société des « élus ». Bien peu, dans les pays où subsiste encore cette influence d'opinion, osent s'exempter des pratiques auxquelles ils ont cessé de croire. Aux terreurs de la damnation ont succédé les serviles hésitations du respect humain qui, soit qu'elles nous portent vers l'Église, soit qu'elles nous en éloignent, ne font que nous diviser d'avec nous-même et d'avec Dieu par l'insincérité. C'est donc sous cette forme dégénérée que survit parmi nous le sentiment mystique de la grâce; et les actes d'ostracisme mondain par lesquels l'Église se défend, partout où elle le peut encore, contre l'abandon des âmes libres, nous offrent un frappant vestige des effets de l'excommunication. C'est grâce à cette alliance plus ou moins consciente de l'opinion mondaine avec le formalisme religieux que la cité mystique reste debout, on ne sait au juste sur quel fondement d'ambitions humaines, ou d'aspirations vers l'infini.

Concluons. — L'idée de la grâce a deux faces opposées. Le côté mystique, c'est celui qui apparaît aux consciences qui, s'étant tournées individuellement vers l'absolu, ne tendent qu'à une perfection égoïste par les voies privées du sentiment, du soliloque et de l'extase. Mais si l'homme ne consent pas à se séparer de ses semblables et qu'il ne conçoit sa propre fin que solidairement avec celle de tous les êtres qui respirent ou pensent dans l'univers, il s'aperçoit bien vite que la grâce a un côté antisocial qui est l'envers de la perfection rêvée par les mystiques, la triste ombre du bien qu'ils ont cru enfermer dans leur moi. — Aux yeux de cet homme avant tout social, rien n'entrave le progrès, soit intérieur, soit extérieur, comme de croire que le bien « en soi », Dieu, est divisible, de manière à se réaliser dans des consciences individuelles. Il ne lui semble pas que ce suprême idéal puisse être approprié, sinon dans la mesure même où l'on renonce à le posséder exclusivement à d'autres et sous forme de « grâce ».

Or, entre ces deux attitudes, quelle est la plus religieuse?... Si

1. S. *th.*, supplem., q. XXI, a. 1. — Cf. P. Gury, *Theol. mor.*, t. I, p. 432.

l'idée de Dieu ne contient pas autre chose qu'une volonté absolue dont la souveraineté se déclare par des actes d' « élection » ou de « choix éternel », une telle idée doit disparaître avec celle de la Grâce : c'est dans un sens exactement contraire, en effet, que les meilleures consciences sont désormais orientées religieusement. S'il faut encore parler de « ciel » ou de « perfection », ces mots ne sauraient plus signifier à l'avenir que l'indivision du bonheur, que l'unité finale de toutes les destinées, que l'élargissement enfin des conditions naturelles et sociales où s'exerce notre activité pensante.

Un tel changement du point de vue religieux, il ne faut pas se le dissimuler, doit entraîner celui de toute notre organisation sociale. La société s'était fondée en effet, depuis le christianisme, sur l'idée de « Grâce » ou sur le droit divin qui en est l'expression sociale; tandis qu'elle veut se fonder présentement sur la « Liberté », non point au sens d'indifférence et d'arbitraire, mais au sens de souveraineté de la raison sur le sentiment.

— Un tel changement, on s'accorde assez à le croire, doit avoir pour effet de rendre au « droit » son seul caractère essentiel (*divin* ou *humain* peu importe), l' « universalité ». Mais beaucoup de libres esprits hésitent encore sur le point de savoir si l'ordre social nouveau comporte autant de bonté dans le monde que l'ordre ancien. Une telle hésitation n'est pas fondée. La bonté, telle que Jésus l'a sentie dans ses extases de « Grâce », n'était pas encore la plus pure qui se puisse concevoir. Ce n'est que par faiblesse que l'amour, le nôtre, s'individualise; mais en Dieu, où il doit avoir toute sa perfection, l'amour est universel. Par sentiment on n'avait réussi à trouver en Dieu rien de plus divin que la « Grâce », un amour encore particulier et semblable au nôtre. Par la raison, qui est notre intuition de l'universel, nous pourrions y trouver beaucoup mieux et nous rapprocher encore de l'infini.

Ce n'est pas que nous voulions opposer absolument la raison au sentiment; et nous croyons, au contraire, qu'elle ne rencontre ses plus belles inspirations qu'à certains moments où elle dépasse les procédés discursifs pour se livrer à l' « inspiration ». Mais toute inspiration peut être dépassée à son tour par une autre inspiration, comme nous essaierons peut-être de le montrer dans un dernier travail sur la Grâce; et le plus grand tort de la conscience chrétienne serait de se refuser à le croire. C'est sur ce point précis que la doctrine scolastique de la Grâce est mauvaise; c'est parce qu'elle est exclusive de toute création morale qu'il faut s'en défaire comme de l'entrave la plus lourde qui retarde notre marche vers l'infini.

E. RÉCÉJAC.

MORALISME ET IMMORALISME

La divulgation du Nietzschéisme a donné lieu à un problème nouveau : celui de l'Immoralisme. On sait qu'il faut entendre par ce mot un renversement de l'échelle traditionnelle des valeurs morales; une mésestime des vertus chrétiennes, altruistes et grégaires : obéissance, bienveillance, pitié, justice niveleuse, circonspection dans les rapports sociaux, recherche de l'estime du voisin, soumission à l'opinion du troupeau; — au contraire, une glorification des Instincts de rébellion et d'agression, de combativité et d'audace, de conquête et de proie, de dureté et de cruauté; une affirmation d'Énergie humaine triomphale, brutale, impitoyable pour soi et pour autrui.

Enfin un son nouveau a retenti; la voix des cigales qui chantent éternellement leur vieille chanson s'est tue étonnée. Jusqu'ici les plus hardis novateurs en morale, y compris Schopenhauer et Guyau bouleversaient les vieux principes et provoquaient bien des *tolle* et des cris d'effroi. — Mais après avoir causé bien du trouble et de l'émoi, ils en arrivaient en fin de compte à peu près aux mêmes conclusions pratiques que leurs devanciers : ils restauraient toujours les vertus chrétiennes : Schopenhauer, la Pitié, et Guyau, l'Altruisme.

La morale chrétienne a au fond inspiré toute la morale du siècle qui vient de finir. M. Rémy de Gourmont l'a finement noté. Le XIX[e] siècle, malgré ses airs de liberté, fut un siècle religieux. « Sage comme un enfant sage, il ne retira jamais sa main de la main de sa bonne mère : la Religion. » Tolstoï clôture ce cycle de Pensée.

En face et en antithèse : Nietzsche et l'Immoralisme.

Ce qu'a été l'immoralisme dans la pensée de Nietzsche est complexe. — Il y a en lui avant tout le sentiment antichrétien d'un amoindrissement d'humanité causé par la culture morale chrétienne. — H. Heine, — un précurseur de l'Immoralisme — exprimait déjà ce sentiment en termes presque nietzschéens. « Nous éprouvons, dit-il, une grande faiblesse dans nos membres : les saints vampires du moyen âge nous ont sucé tant de sang précieux !... Il faudra

offrir à la matière de grands sacrifices expiatoires pour qu'elle nous pardonne les vieilles offenses. Il ne serait même pas mal qu'on instituât des fêtes sensualistes et qu'on indemnisât la matière pour ses souffrances passées; car le spiritualisme chrétien, incapable de l'anéantir, l'a flétrie en toute occasion; il a rabaissé les plus nobles jouissances; les sens furent réduits à l'hypocrisie... Il faut revêtir nos femmes de chemises neuves et de sentiments neufs et passer toutes nos pensées à la fumée des parfums comme après les ravages de la peste [1]. »

L'Immoralisme nietzschéen est précisément, lui aussi, la réhabilitation du souci des « choses prochaines », au lieu de la rêvasserie mystique qui se perd dans les nuages. C'est l'horreur pour ce mépris hypocrite des « choses prochaines », pour le mensonge perpétuel qui nous fait assigner à tous nos gestes des prétextes et des raisons lointaines : par exemple à la volupté, la procréation des enfants.

Nietzsche mérite d'être appelé, comme Gœthe, « un grand Païen ». — Mais le Paganisme de Nietzsche est un paganisme d'un genre spécial. Ce paganisme nietzschéen remonte très haut et très loin dans le passé; plus loin que cette antiquité classique que nous apprécions peut-être par ses côtés déjà chrétiens, par son socratisme et son platonisme précurseurs des Pères de l'Église. — Le paganisme de Nietzsche va s'alimenter au delà, jusqu'à la source lointaine des initiales énergies de la race grecque, à cette mystérieuse source dionysienne où Nietzsche voit la plus triomphale affirmation de la Nature et de la Vie. « Ce qui étonne dans la religiosité des anciens Grecs, dit Nietzsche, c'est l'abondance effrénée de gratitude qu'elle exhale : — ce fut une très noble espèce d'hommes, qui eut une *telle* attitude devant la nature, devant la vie! — Plus tard, quand la populace eut la prépondérance en Grèce, la *terreur* envahit la religion : le christianisme se préparait [2]. »

Aujourd'hui, déchus, nous sommes si loin de ce primitif chant de triomphe des instincts, que nous avons peine à nous le représenter. Pourtant, qui sait?... Peut-être la loi de l'Éternel retour nous ramène-t-elle au seuil d'un renouveau de vitalité. — Regardons-le en face, ce renouveau, ceux d'entre nous du moins qui sont de taille à le faire!

Le Chant immoraliste de Nietzsche, réminiscence de l'antique esprit dionysien, monte dans l'air avec la sérénité panthéistique de la chanson gœthienne, cette chanson dont H. Heine a dit : « La doc-

1. Heine, *De l'Allemagne*, t. I.
2. Nietzsche, *Par delà le Bien et le Mal*, § 49.

trine de Spinoza est sortie de la chrysalide mathématique et voltige autour de nous sous la forme d'une chanson de Gœthe... De là la fureur des orthodoxes et des piétistes contre cette chanson. Ils essaient de saisir avec leurs pieuses pattes d'ours ce papillon qui leur échappe sans cesse... Car rien n'est si légèrement ailé, si éthéré, qu'une chanson de Gœthe [1]. » De même, dans l'air sec et fin du midi, dans la *limpidezza* italienne (qu'on songe à l'amour de Nietzsche pour le midi, pour Bizet qu'il appelle le Midi de la musique) la fine sensualité païenne du philosophe se rit de la lourdeur morale des cléricalismes kantiens et post-kantiens.

Car l'Immoraliste ne voit dans le Kantisme et ses prolongements qu'un déguisement de l'Impératif Religieux et, volontiers, imitant la manière irrévérencieuse de Swift dans son *Conte du tonneau* (The tale of a tub) il montrerait Kant retaillant une fois de plus le vieux manteau chrétien, déjà retaillé par Pierre de Rome, par Jean Calvin et par Martin Luther.

L'Immoraliste repousse également et à plus forte raison le pharisaïsme et le pédantisme moral des zélateurs du moralisme bourgeois. Rien n'égale en effet la platitude de cette apothéose des vertus bourgeoises confortables et convenables que leurs adeptes ont l'effronterie de couvrir du noble pavillon de l'Impératif catégorique. C'est là le maximum d'abaissement du christianisme. « On a laissé de côté dans le christianisme, dit Nietzsche, Dieu, la Liberté et l'Immortalité; on n'en a gardé qu'un précepte de bienveillance sociale et de vie convenable... C'est l'euthanasie du christianisme... »

Mais le moralisme démocratique et démagogique ne trouve pas plus grâce devant l'Immoraliste que le moralisme bourgeois. Déjà H. Heine avait noté une affinité entre le Kantisme moral et la démocratie autoritaire. On se rappelle dans l'*Allemagne* le spirituel rapprochement qu'il établit entre le moralisme de Kant (au fond un cléricalisme hirsute et despotique) et le moralisme soupçonneux et guillotineur de Robespierre. — Il y a toutefois une différence à noter sur ce point entre Heine et Nietzsche. Heine crut à la démocratie autant que le chantre d'*Atta Troll* put croire à quelque chose. Nietzsche ne voit dans l'idée démocratique qu'un prolongement de l'idée chrétienne et par suite comme elle un appauvrissement de l'Énergie humaine. Il identifie Démocratie et Esprit grégaire [2].

1. H. Heine, *De l'Allemagne*, t. I.

2. Nous n'insistons pas plus qu'il ne convient sur la parenté intellectuelle et sentimentale de Heine et de Nietzsche. Cette parenté existe à quelque degré. Tous deux sont des glorificateurs passionnés, inquiets, un peu maladifs de la Vie. Nietzsche dirait volontiers comme Heine : « Je suis le fils le plus fidèle de la Vie » (*Romancero*).

C'est ici qu'émerge l'Individualisme radical qui est au fond de l'Immoralisme nietzschéen. Au fond, ce que Nietzsche hait dans tout moralisme chrétien ou kantien, c'est la morale de Troupeau, c'est l'annihilation de l'Individu, de l'Isolé, de l'Indépendant, de l'original; c'est la négation des égoïsmes individuels au profit de l'Égoïsme hypocrite et prêcheur des groupes. « A présent, dit un personnage d'un roman allemand, interprète des théories immoralistes de Nietzsche, à présent ceux qui règnent sont les hommes les moins libres et les plus incapables de liberté; et s'il y a parmi eux quelques intellects vigoureux, ils font semblant de partager l'esclavage universel, afin de ne pas risquer de donner autrement un exemple dangereux au troupeau. Mais le temps vient où ce seront vraiment les hommes libres qui règneront [1]. »

Les téléologies qui sont l'infrastructure de tout moralisme chrétien, kantien ou autre ont toutes pour conséquence plus ou moins détournée la subordination de l'individu au principe social. — Autrefois cette téléologie était transcendante; elle l'est encore chez Kant puisque c'est au fond la volonté de Dieu qu'on accomplit en se conformant à l'Impératif catégorique. — Depuis Kant, le moralisme s'est fait naturaliste et scientifique; mais sa finalité fondamentale n'a pas changé. Pour Ihering par exemple, c'est la conservation sociale qui est le but du droit, la loi suprême de l'individu. — Ainsi le Moralisme a beau changer de costume; son essence reste la même : c'est la subordination de l'Individu aux fins du groupe social et par son intermédiaire aux fins de la Race et de l'Espèce. — Et pourtant qu'est-ce que le groupe social sinon une abstraction? Qu'est-ce que l'Espèce elle-même, au point de vue d'un Darwinisme bien compris, sinon la résultante d'une accumulation énorme de variations individuelles? De plus en plus, en biologie même, le concept d'Espèce disparaît devant le concept d'Individu. — C'est donc à bon droit que l'Immoralisme secoue le joug des fausses téléologies et que par une révolution analogue à celle de Copernic, il replace l'Individu là où il doit être : au centre des choses.

C'est ainsi qu'on peut identifier ces termes : Immoralisme et Individualisme. L'Immoralisme est — et c'est là sa vraie et profonde signification morale et sociale, — la revendication des droits de l'Individu, de la liberté de l'Individu contre les prétendus droits et les prétendues fins de la société.

C'est de là qu'il faut partir pour juger l'Immoralisme.

Au fond c'est dans la conscience individuelle que se pose le pro-

1. E. von Wolzogen, *Das dritte Geschlecht*, p. 63, Berlin, Eckstein, 1899.

blème. Il s'agit de savoir quels sont dans les consciences individuelles les instincts vraiment profonds, vraiment dominateurs, ceux qui sont appelés à absorber les autres.

Pour le philosophe, le problème de l'Immoralisme et de la morale se transforme comme l'a fortement marqué M. Fouillée dans son bel article de la *Revue philosophique* [1] en l'antique problème des rapports de l'Égoïsme et de l'Altruisme. Nietzsche affirme la primauté et l'indestructibilité des Instincts de lutte et de proie ainsi que leur rôle nécessaire dans l'évolution de la vie; — Guyau affirme la future disparition progressive de l'égoïsme devant l'altruisme.

A notre avis, la question de savoir lequel est primordial de l'égoïsme ou de l'altruisme constitue une énigme métaphysique indéchiffrable qui rappelle un peu la question de savoir si l'œuf vient de la poule ou la poule de l'œuf.

Il existerait un seul moyen expérimental de résoudre cette énigme. Ce serait d'interroger les consciences individuelles. Mais les réponses varieraient trop. Napoléon et François d'Assise, Bakounine et Tolstoï tiendraient un langage fort différent.

Tout ce qui est permis au point de vue des faits, c'est de constater l'irréductibilité foncière de quelques types de caractères humains. En dépit des transitions et des nuances, ils se retrouvent partout et c'est avec raison que Schopenhauer fait d'une semblable classification le fondement de sa psychologie morale. — Égoïsme, Méchanceté, Pitié, voilà pour Schopenhauer les trois exemplaires humains fondamentaux. On sait notamment que Schopenhauer insiste dans une analyse admirable sur la différence qui existe entre le simple *égoïsme* et la *méchanceté*. « Le premier principe, conclut le philosophe, est plutôt bestial; le second plutôt diabolique... C'est toujours l'un de ces deux qui l'emporte, ou bien l'autre, excepté là où domine la Pitié... De là les grandes lignes d'une classification morale des caractères. D'ailleurs il n'est aucun homme qui ne rentre dans l'un de ces trois genres [2] ».

Le simple égoïste, le méchant, en qui habite la disposition à se réjouir du mal d'autrui, enfin l'homme secourable et généreux, voilà trois types d'humanité qu'il a été donné à chacun de nous de rencontrer et d'expérimenter dans la vie.

M. Ribot, de son côté, nous met sur la voie d'une classification semblable des types humains d'après leur dominante morale.

Remontant dans le problème de l'égoïsme et de l'altruisme aussi

1. A. Fouillée, Les Jugements de Nietzsche sur Guyau, *Revue philosophique*, déc., 1901.
2. Schopenhauer, *Le Fondement de la Morale*, F. Alcan, p. 110.

loin qu'on peut le faire en restant sur le terrain des faits, M. Ribot indique au sein même de l'égoïsme deux tendances ou directions fondamentales : l'une destructive, l'autre constructive, l'une combative et agressive, l'autre secourable et pacifique. — « L'homme peut déverser la dépense de son activité sur les choses; il coupe, taille, détruit, renverse; c'est une activité destructrice, il sème, plante, bâtit; c'est une activité conservatrice ou créatrice. Il peut l'appliquer aux animaux ou aux hommes; il injurie, nuit, maltraite, détruit; ou bien il aide, il soigne, il sauve... l'activité destructrice est accompagnée d'un plaisir, mais pathologique, par ce qu'elle est la cause d'un mal; l'activité conservatrice ou créatrice est accompagnée d'un plaisir pur, qui ne laisse après lui aucun sentiment pénible [1]. »

Il nous semble qu'en partant de cette distinction psychologique on pourrait reconnaître deux types humains, l'un, celui où domine la tendance agressive et destructrice; l'autre, celui où domine et s'affirme comme la trame continue de l'individualité, la tendance contraire. Il nous semble d'ailleurs difficile de regarder comme pathologique le type destructeur, si l'on donne au mot pathologique son sens empirique qui est synonyme de *peu fréquent*, *peu répandu*; car en fait ce type semble très répandu dans l'humanité et vraisemblablement à peu près autant que le type contraire.

Suivant nous, la classification des caractères humains en trois types (égoïsme simple, méchanceté, bonté secourable) d'après Schopenhauer, ou celle en deux types (destructeur et conservateur ou créateur) doit demeurer irréductible. S'il y a des individualités mixtes, flottantes, inconsistantes, il y a aussi, suivant une remarque de M. Ribot, des types immuables de caractères. « Les vrais caractères, dit-il, ne changent pas » [2].

Ces caractères d'un relief plus vigoureux semblent personnifier d'une manière particulièrement frappante et symbolique les diverses forces qui s'agitent dans les profondeurs du vouloir-vivre et introduisent tant de trouble et de violence tragique dans le drame humain.

Nous ne croyons pas qu'on puisse espérer avec Guyau qu'un jour viendra où les loups se feront moutons, où l'unité morale se fera dans l'humanité. — Cette unité morale ne serait ni possible ni même concevable. Elle serait l'arrêt même du mouvement et de la vie. — Nietzsche parlant du sacrifice des amants l'un à l'autre, dit

1. Th. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 287-288.
2. *Id.*, p. 395.

qu'un absolu renoncement de la part des deux est impossible. « Si les deux amants renonçaient à eux-mêmes par amour, il en résulterait je ne sais quoi, — peut-être l'horreur du vide [1]. » — Il en est de même peut-être pour un idéal d'absolue charité dans l'humanité [2].

Faust laissait la question ouverte : « Je ne veux plus entendre débattre, dit-il, si dans le monde à venir on hait ou on aime encore et si dans ces sphères lointaines il est aussi un dessus et un dessous. » (*Faust*, 1re partie.)

Le mouvement de la vie semble nous indiquer que ces forces : l'égoïsme, la méchanceté, la bonté créatrice enchevêtreront éternellement leur action : elles multiplieront leurs points d'application ; elles capitaliseront leurs effets ; elles élargiront à l'infini la trame qu'elles tissent sur le bruyant métier du temps ; mais elles resteront éternellement immuables dans leur essence et aussi dans les cœurs et dans les œuvres des hommes.

GEORGES PALANTE.

Avril 1902.

1. Nietzsche, *Le gai savoir*, § 363.

2. Il nous semble que la note exacte sur le débat Guyau-Nietzsche se trouve donnée dans le passage suivant de M. Jules de Gaultier : « Guyau a trouvé les équivalents du Devoir dans le besoin d'expansion qui résulte d'une condensation intense de la vie, dans un surcroît de force avide de s'employer. Il a ainsi reconstitué, par une voie noble, les vertus sociales auxquelles le christianisme avait assigné d'humbles origines enracinées en des sentiments de faiblesse et de résignation. On peut reprocher à Guyau d'être resté attaché à un idéal trop voisin de celui qu'ouvraient les perspectives chrétiennes et la culture développée par elles. L'avenir comporte sans doute un aléa plus grand, plus de risques et des changements à vue dont se réjouiront ceux que ne satisfont pas mieux que le vieil éden léthargique, les paradis humanitaires de la sociologie. Nietzsche, en ses hypothèses, a laissé plus de place au hasard, par où il satisfait mieux notre instinct de joueur. (Jules de Gaultier, État de la Philosophie en France, *Flegrea*, du 20 nov. 1901.)

LE
CONFLIT ACTUEL DE LA SCIENCE ET DE LA PHILOSOPHIE
DANS LA PSYCHOLOGIE

I

Qu'est-ce que la psychologie? Quel est, au juste, l'objet propre de son étude? A cette question, il est aujourd'hui très difficile de répondre. La psychologie, en effet, sinon telle que la conçoivent, du moins telle que la traitent les auteurs contemporains, traverse une période de crise : elle n'est plus une science philosophique; elle n'est pas encore une science positive.

Théoriquement, deux écoles nettement opposées sont en présence : l'école ancienne ou philosophique et l'école nouvelle ou scientifique. Pour les représentants de la première école, la psychologie est une des quatre sciences (psychologie, logique, morale, métaphysique) que l'on désigne par le nom commun de *sciences philosophiques*.

Pour la nouvelle école, la psychologie n'est pas une partie de la philosophie. C'est une science de *faits* de tout point analogue aux sciences physiques et naturelles. « De même, dit M. Paulhan, que les sciences physiques et naturelles s'occupent des phénomènes du monde matériel, les décrivent et en recherchent les lois, la science mentale décrira les phénomènes du monde moral et s'appliquera à trouver les lois qui les régissent. Nous n'avons pas plus besoin pour étudier les phénomènes psychiques de savoir ce qu'est l'âme considérée comme substance et quelles sont ses facultés considérées comme causes métaphysiques, que nous n'avons besoin pour étudier la physique de nous occuper de la matière « en soi » et des propriétés qu'elle possède en dehors du monde des faits. »

Dans la *pratique*, ni les psychologues-philosophes, ni les psychologues-savants ne s'en tiennent à la conception de la psychologie qu'ils ont cependant si nettement et si fortement caractérisée tant qu'ils se sont appliqués à l'opposer à la conception de leurs adversaires. Les philosophes ont si bien le sentiment qu'il y a quelque chose de fondé dans la prétention de la psychologie à se séparer de la philosophie, — comme l'ont fait successivement les différentes

sciences positives, — qu'ils acceptent volontiers la définition de la psychologie que donnent leurs adversaires et le rapprochement qu'ils font de la nouvelle science avec la physique. « La psychoiogie expérimentale, dit M. Rabier, est une science du même genre que les sciences physiques et naturelles, c'est-à-dire une science de faits. » Est-ce un partisan de l'ancienne ou de la nouvelle école qui parle? Le doute serait permis.

En revanche, les partisans les plus déclarés de l'indépendance de la psychologie, — ceux qui proclament le plus haut leur intention de constituer une science positive des faits psychiques, — réussissent si peu à se débarrasser des anciennes habitudes d'esprit qu'ils ne renoncent à poser aucune des questions auxquelles la psychologie considérée comme partie intégrante de la philosophie aurait seule qualité pour répondre. « L'étude de l'âme humaine, dit M. Paulhan, reste toujours le but de la science psychologique. » Il est vrai qu'il ajoute aussitôt après, — ce qui n'est pas précisément fait pour nous tirer de l'embarras dans lequel nous a jetés cette première assertion : — « pour l'ancienne psychologie, l'âme est une substance dont les phénomènes sont des modifications; l'âme possède des facultés qui causent ces phénomènes. On s'est décidé à voir que les facultés n'étaient que des abstractions, des causes imaginaires, et l'on y a généralement renoncé. » Et plus loin : « les facultés comme causes métaphysiques des phénomènes ne sont plus acceptées aujourd'hui. Reste l'âme, autre réalité, autre cause prétendue des phénomènes. On reconnaît en général que l'on peut s'occuper de ces derniers sans spéculer sur l'essence de l'âme. Cela suffit-il à la psychologie expérimentale? Doit-elle renoncer à porter ses investigations de ce côté? Je ne le crois pas. »

Il faudrait pourtant choisir : la psychologie est-elle la science de l'âme et de ses facultés ou n'est-elle que la science des phénomènes psychiques? Si vous adoptez la première manière de voir, ne nous parlez donc plus d'une psychologie scientifique qui s'opposerait à la psychologie philosophique. Si vous préférez la seconde, — si, comme vous le déclarez si haut, vous voulez réellement traiter les phénomènes psychiques comme le physicien traite les phénomènes physiques, — ayez donc le courage de faire ce que font aujourd'hui tous ceux qui s'occupent de physique, — abstenez-vous absolument de toute affirmation relative à l'existence ou à la nature essentielle d'une substance qui serait le support et le principe des phénomènes. Ne nous dites pas que « l'homme a la faculté de sentir », même en expliquant que vous entendez seulement par là que « placé dans certaines circonstances, il sentira ». Le physicien dit-il

que la pierre a la faculté de tomber, parce que, placée dans certaines circonstances, elle tombera? Pourquoi s'obstiner à conserver les mots quand on a la prétention de proscrire les idées? N'est-ce pas s'exposer, comme à plaisir, à faire méconnaître sa véritable pensée? N'est-ce pas se mettre soi-même, presque inévitablement, dans le cas de retomber dans l'erreur contre laquelle on s'élève avec tant de violence? Et n'est-ce pas là, précisément, ce qui arrive à M. Paulhan lorsque, immédiatement après avoir dit que « ce sont les faits de conscience considérés simplement comme phénomènes que la psychologie aura à étudier; qu'observer, décrire, classer ces phénomènes, les analyser, rechercher leur origine, trouver les lois de leur apparition, de leur succession, de leur coexistence est tout ce que la psychologie doit faire »; après avoir répété que la psychologie « étudie des phénomènes, non des substances », — il conclut : « si elle arrive à quelque conclusion pour ou contre la substance et les causes métaphysiques, c'est en étudiant le mécanisme et les lois de l'esprit? » — Dites, si vous le voulez, — vous en avez le droit, — que « la croyance à l'âme doit être analysée comme nos autres croyances »; que « l'idée de substance peut être fouillée ». Tout le contenu de la pensée vous appartient. Mais gardez-vous d'ajouter : « il serait bien étonnant que l'étude de ces idées ne nous donnât pas quelques renseignements sur leur valeur objective ». Car c'est précisément le contraire qui serait étonnant. S'il vous paraît en être autrement, c'est uniquement parce que, quoi que vous fassiez, quand vous dites science, vous entendez philosophie, — quand vous dites condition, vous entendez cause, — quand vous dites description, vous entendez explication.

II

On confond constamment aujourd'hui, aussi bien dans l'école scientifique que dans l'école philosophique, sous le nom de psychologie, deux ordres de recherches très distincts : la psychologie et la philosophie de la psychologie. Cette confusion n'a, d'ailleurs, rien que de très naturel et a dû se produire pour chaque science au moment où elle a commencé à se constituer indépendamment de la philosophie,

De tout temps, il a dû exister des recherches d'ordre proprement scientifique; ce n'est, en effet, qu'en partant du phénomène, de ce qui est plus connu pour nous, qu'on peut arriver à l'être, à ce qui est plus connu en soi. Mais ces recherches ont d'abord, et pendant plus ou moins longtemps suivant la nature des phénomènes auxquels

elles se rapportaient, été entièrement subordonnées aux recherches d'ordre proprement philosophique. On s'y livrait juste dans la mesure où cela pouvait paraître nécessaire pour la constitution de la philosophie. Naturellement, le nombre des connaissances scientifiques qui, pour un ordre déterminé de phénomènes, devait fournir un point de départ aux spéculations du philosophe, allait sans cesse croissant au fur et à mesure que de nouvelles et toujours plus puissantes tentatives étaient faites pour arriver à la connaissance de l'être. — Non seulement les auteurs de systèmes éprouvaient le besoin d'élargir et de consolider toujours davantage par une connaissance de plus en plus étendue et de plus approfondie des phénomènes la base sur laquelle devait s'élever l'édifice nouveau; mais des esprits moins puissants, à la vérité, moins compréhensifs, incapables d'embrasser dans une vaste synthèse, sinon le détail, du moins tout l'essentiel des connaissances acquises pour les rattacher à un principe unique, — mais d'une subtilité pénétrante, d'une vigueur d'analyse incomparable, ennemis par tempérament de tout dogmatisme, travaillaient au progrès des connaissances positives de tout l'effort qu'ils faisaient pour mettre les systèmes auxquels ils s'attaquaient en contradiction avec les faits. Un moment devait arriver où la quantité de connaissances relatives à un certain ordre de phénomènes qui auraient déjà été amassées serait telle que, par suite même du temps qu'il serait nécessaire d'employer à se les approprier, — non seulement on ne trouverait plus le loisir d'ajouter quoi que ce soit au trésor légué par les générations précédentes qu'à la condition de renoncer à utiliser les matériaux qu'on aurait ainsi recueillis pour la construction d'un système de philosophie, — mais que, en contractant l'habitude d'un certain ordre de recherches spéciales, auxquelles d'ailleurs on s'était livré avec d'autant plus d'ardeur et de succès qu'on y était, primitivement, mieux préparé par sa tournure d'esprit particulière et par ses aptitudes naturelles, on aurait complètement perdu le goût et la faculté des grandes généralisations en vue desquelles on l'avait entrepris.

En même temps que l'impossibilité tous les jours plus manifeste où se trouvait un seul homme d'embrasser l'universalité du savoir humain, imposait aux savants l'obligation de circonscrire de plus en plus le champ de leurs investigations, le besoin de certitude éveillé dans les esprits et rendu de plus en plus impérieux par la multiplicité croissante des doctrines, l'ardeur des disputes et la subtilité des arguments à l'aide desquels chacun s'efforçait de faire prévaloir son opinion en renversant celle des autres, — contribuait puissamment à pousser dans la même direction.

Le progrès même des connaissances a donc dû entraîner nécessairement la constitution de sciences particulières de plus en plus nombreuses, distinctes les unes des autres et toutes ensemble de la philosophie de laquelle elles se sont séparées de plus en plus nettement, au fur et à mesure qu'elles ont pris une conscience plus claire de leur objet spécial et qu'elles ont acquis une confiance plus assurée dans la solidité de leurs principes et la rigueur de leur méthode qu'une expérience toujours plus étendue et plus précise vient sans cesse confirmer.

Mais ce qui acheva de déterminer la constitution en dehors et indépendamment de la philosophie, sinon en hostilité avec elle, des sciences particulières dont l'ensemble compose ce qu'on appelle aujourd'hui la science proprement dite, la science positive, par opposition avec la philosophie, — ce fut le parti que l'on s'aperçut enfin que l'on pouvait tirer pour la pratique de la vie des connaissances que l'on avait acquises dans les différents domaines où l'esprit humain n'avait jusque-là exercé son activité que dans un intérêt purement spéculatif. Les sciences particulières ne possédaient plus seulement, dès lors, en fait, une existence distincte et indépendante de celle de la philosophie; elles avaient désormais aussi une raison d'être.

C'est avec Bacon que la science, sous sa forme nouvelle, arrive pour la première fois à la claire conscience d'elle-même. Pour Bacon, le but de la science n'est rien moins que l'empire et la domination de la nature, car la puissance de l'homme s'accroît dans la mesure même de sa science (scientia et potentia humana in unum coincidunt). Descartes estime de même « qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des arbres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ».

Sans doute, ni Descartes ni Bacon ne croient devoir séparer la science de la philosophie; ni l'un ni l'autre ne pense que la science se suffise véritablement à elle-même et puisse se constituer dans une complète indépendance de la philosophie. Bien mieux, l'indissolubilité du lien qui unit la science à la philosophie n'a jamais été plus nettement aperçue et plus catégoriquement affirmée. Nous n'en sommes pas moins en présence d'une conception toute nouvelle de la science. L'ordre antique est renversé : ce n'est plus la philoso-

phie qui est le couronnement de l'édifice des connaissances humaines, c'est la science. La science existe pour elle-même. Elle a en elle-même et dans les applications auxquelles elle conduit immédiatement sa raison d'être. Savoir pour prévoir afin de pourvoir, telle est désormais la devise de la science. On ne tardera pas à s'apercevoir qu'il n'est nullement nécessaire pour cela de savoir ce que les choses sont en elles-mêmes. Il suffit pour acquérir sur la nature un empire illimité de prendre une connaissance de plus en plus complète des phénomènes et de leurs lois. La science se séparera donc de plus en plus de la philosophie et se constituera en dehors d'elle ; elle s'opposera à elle comme la connaissance du phénomène à la connaissance de l'être.

La science n'aura pas seulement son domaine propre ; elle prétendra à une indépendance absolue vis-à-vis de la philosophie ; elle voudra être autonome et elle le deviendra en effet dans la plus large mesure. A la philosophie, il est vrai, et à la philosophie seule, il appartiendra toujours d'examiner les notions et de scruter les principes à l'aide desquels la science s'établit ; comme de tirer les conclusions ultimes qui résultent pour la connaissance de l'être et l'explication complète de la réalité universelle des indications relatives aux phénomènes que la science met à sa disposition. Mais qu'importe que nous ayons ou non déterminé la valeur exacte des principes sur lesquels la science s'appuie? Que nous nous soyons ou non rendu compte des raisons qui la fondent? Du moment que la science est toute tournée vers la pratique, il suffit qu'elle réussisse.

Ce n'est que peu à peu, on le voit, que la science s'est dégagée de la philosophie ; ce n'est que lentement que les domaines respectifs de la science proprement dite et de la philosophie au sens étroit de ce mot se sont déterminés et précisés. Il a fallu pour cela que la science, après s'être constituée définitivement en dehors de la philosophie ; après avoir pris clairement conscience de l'intérêt propre que présentent ses recherches ; après avoir acquis à la suite de succès ininterrompus et toujours plus prodigieux une confiance sans bornes dans la solidité de ses principes et la sûreté de ses méthodes, — non contente de proclamer son droit à l'existence et son indépendance complète vis-à-vis de la philosophie, — se mette encore en état de rébellion directe contre cette dernière et affirme la prétention de la supplanter entièrement. C'est ce que nous voyons se produire avec A. Comte et la philosophie positive. Alors seulement on est conduit à déterminer d'une manière définitive ce qui appartient en propre à la philosophie et ce qui relève de la science et on

s'aperçoit qu'il ne saurait y avoir place pour un conflit véritable entre ces deux grandes manifestations de la pensée humaine, le domaine de l'une et de l'autre étant absolument distinct. La philosophie et la science étudient l'une et l'autre l'univers, mais à des points de vue et pour des fins qu'il ne saurait jamais être question de ramener l'un à l'autre. La science étudie l'univers tel qu'il est donné, tel qu'il apparaît et cherche à s'en former une *représentation* parfaitement claire et cohérente. La philosophie cherche à concevoir l'univers tel qu'il est en lui-même, non dans telle ou telle de ses manières d'être, mais dans son être même, et se propose d'en trouver l'*explication* complète.

III

S'il a fallu des siècles à la science en général pour arriver à reconnaître sa vraie nature et à prendre définitivement possession du domaine qui lui appartient en propre en renonçant à toute incursion sur le terrain de la philosophie, il n'y a nullement lieu de s'étonner si chaque science particulière, au moment où elle a commencé à se constituer d'une manière indépendante, n'a, pendant bien longtemps, que très imparfaitement réussi à se débarrasser de tout ce qui. soit dans la nature des questions posées, soit dans la manière de les résoudre, ne pouvait s'accorder avec sa nouvelle forme et son nouvel objet. Même aujourd'hui, la distinction précise de la science et de la philosophie n'est pas si complètement faite par tous qu'il n'y ait encore place pour bien des discussions et bien des malentendus; tout au moins cette distinction n'est-elle faite que d'une manière générale et en gros. Dès qu'il s'agit d'en faire l'application à un cas particulier, l'incertitude commence. C'est ce qui explique la difficulté qu'on éprouve à définir la psychologie.

On arrive cependant encore assez bien, nous l'avons vu, à s'entendre sur la nature et l'objet de la nouvelle science. Mais quand il s'agit de la traiter conformément à l'idée qu'on s'en est faite, on se heurte à des habitudes de pensée tellement puissantes qu'il est bien difficile de ne pas se laisser entraîner à chaque instant en dehors de la voie où l'on s'était promis de marcher. Jusqu'à ces derniers temps, en effet, la psychologie a été considérée comme faisant partie intégrante de la philosophie et traitée comme telle. La meilleure partie des connaissances qui doivent composer la nouvelle science a été acquise de ce point de vue. Enfin les hommes qui se consacrent aujourd'hui à l'étude de la psychologie et qui ont la pré-

tention de faire œuvre de savants et non de philosophes ont reçu une éducation plutôt philosophique que scientifique.

Aux causes d'indécision et d'incertitude dans les limites qui séparent le domaine d'une science particulière et celui de la philosophie de cette science qui sont communes à toutes les sciences, au moment où chacune d'elles commence à se détacher du tronc commun sur lequel toutes les sciences ont d'abord pris naissance pour vivre d'une vie indépendante, il faut en ajouter une, — non des moins graves, — qui est spéciale à la psychologie. On rapproche cette dernière science des sciences physiques et naturelles. Elle a, dit-on, pour objet l'étude des faits psychiques, comme les sciences physiques et naturelles ont pour objet l'étude des faits physiques. Mais qu'est-ce qu'un fait psychique? Existe-t-il des faits psychiques qui seraient réellement distincts des faits physiques, comme un fait physique, un son, par exemple, est distinct d'un autre fait physique, une couleur, par exemple?

M. Rabier s'est attaché à marquer avec plus de précision qu'on ne l'avait fait jusque-là, l'opposition des faits psychiques et des faits physiques ou physiologiques. Il semble qu'il soit impossible de déterminer d'une manière plus nette l'objet propre de la psychologie et de le distinguer avec plus de rigueur de celui de la physiologie. Malheureusement, à y regarder de plus près, on s'aperçoit bien vite qu'il n'est aucun des caractères à l'aide desquels il a essayé de définir le fait psychique qui puisse être considéré comme appartenant en propre à une certaine classe de réalités (êtres, attributs ou modes) qui serait l'objet de la psychologie, à l'exclusion d'une autre classe de réalités qui serait l'objet des sciences physiques. M. Rabier est, d'ailleurs, tout le premier à le reconnaître : « à vrai dire, dit-il, il n'y a, il ne peut y avoir *que des phénomènes psychologiques.* »

« Quelle est donc, continue-t-il, la différence entre la psychologie et les sciences physiques? La psychologie étudie les phénomènes psychologiques *en eux-mêmes* et *pour eux-mêmes.* La physique, au contraire, considère les phénomènes psychologiques à titre d'*effets* et, par suite, *de signes*, du monde extérieur. » Cette fois, l'auteur nous paraît être absolument dans le vrai. Mais, s'il en est ainsi, il n'est plus possible de rapprocher purement et simplement la psychologie des sciences physiques. Il n'est pas vrai qu'il existe deux ordres de faits radicalement distincts : des faits psychiques et des faits physiques. Un seul et même fait est psychique ou physique, suivant qu'il est considéré en lui-même et comme la réalité qu'il y a lieu d'étudier, ou comme signe d'une réalité qui ne peut être connue

que par lui. Il n'y a, par conséquent, nulle analogie entre la psychologie et les sciences physiques. Le rapport de ces deux ordres de sciences est un rapport de subordination, et non de coordination. N'est-ce pas, au fond, ce que reconnaît M. Rabier lui-même quand il dit : « A un certain point de vue toutes les sciences peuvent être considérées comme des fragments de la psychologie qui est la science universelle »? Nous voilà bien loin de la distinction précise de la psychologie et de la physiologie qui nous semblait tout à l'heure si solide.

La psychologie, considérée comme la science universelle, ne va-t-elle pas, non seulement constituer une partie intégrante de la philosophie, mais même se confondre purement et simplement avec elle? Il n'est pas facile de voir comment il pourrait bien en être autrement. Y a-t-il place pour un autre ordre de recherches que celui de la psychologie et celui des sciences physiques? Y a-t-il un troisième point de vue d'où l'on puisse envisager la réalité? Peut-on considérer un fait autrement qu'en lui-même et comme la réalité qu'il y a lieu d'étudier ou comme signe d'une réalité qui ne peut être connue que par lui? Il ne le semble pas.

IV

Si l'on veut arriver à définir d'une manière précise la nature et l'objet de la psychologie et lui assigner sa place véritable dans l'ensemble des connaissances humaines, il est indispensable de tracer avec plus de rigueur qu'on ne l'a fait jusqu'ici les frontières de la science et de la philosophie. On ne caractérise pas, en effet, suffisamment la science et la philosophie en disant que la science a pour objet le phénomène et la philosophie l'être. Il faut substituer à ces termes de phénomène et d'être qui prêtent à l'ambiguïté les termes d'être sujet et d'être attribut, d'être en tant qu'être et d'être en tant que *tel* ou *tel* être. En d'autres termes, il faut revenir à cette vieille définition donnée par Aristote de la philosophie : la philosophie est la science de l'être en tant qu'être, ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν. La science aura, dès lors, pour objet l'être déterminé, l'être qui est *tel* ou *tel* être. L'être en tant qu'être ne peut évidemment être l'objet que d'une seule espèce d'étude : on ne saurait en effet l'envisager autrement que comme il est en lui-même et pour lui-même. De là, l'unité essentielle du point de vue philosophique. L'être déterminé, au contraire, l'être qui est *tel* ou *tel* être peut être étudié soit tel qu'il est en lui-même, dans sa réalité absolue, c'est-à-dire tel qu'il apparaît, tel qu'il se manifeste directement et immédiatement à

l'être en qui et par qui il existe et dont il est une manière d'être; soit tel qu'il est pour un autre être, pour un homme, par exemple, non pour tel ou tel homme individuel, mais pour l'homme en général, pour un être doué d'une sensibilité et d'une intelligence universelles. Le point de vue scientifique est donc nécessairement double. De là deux ordres de sciences rigoureusement parallèles et pour ainsi dire complémentaires l'un de l'autre : les sciences psychologiques ou, pour employer une expression qui conviendrait infiniment mieux, les sciences psychiques et les sciences physiques.

Nous voyons maintenant très clairement la nature et l'objet propre de la psychologie. Nous sommes par là même en mesure de comprendre pourquoi les psychologues de l'école philosophique s'obstinent à considérer la psychologie comme faisant partie intégrante de la philosophie et à la traiter comme telle; pourquoi aussi les psychologues de l'école scientifique réussissent si peu dans la pratique à se débarrasser des erreurs et des préjugés qu'ils reconnaissent si bien dans la théorie. La psychologie a pour objet l'être donné, déterminé, le réel, le phénomène. C'est donc bien une science proprement dite, une science positive. Elle possède même ce caractère à un degré éminent : seule, en effet, entre toutes les sciences, elle étudie des *faits* qui sont véritablement des *faits*, c'est-à-dire quelque chose d'immédiatement donné et de l'existence de quoi il est absolument impossible de douter, quelque difficulté qu'on puisse d'ailleurs éprouver à le comprendre et à l'expliquer. Mais rien ne peut être connu directement et immédiatement, rien ne peut être donné véritablement et constaté à titre de fait que dans et par une conscience, c'est-à-dire par la présence immédiate d'un être à lui-même. Il n'y a pas plus deux modes réellement différents de connaissance : la connaissance par les sens, la connaissance par la conscience, qu'il n'y a deux ordres de réalités : physique, psychique, réellement distincts. Il y a seulement une connaissance directe et absolue et une connaissance indirecte et relative. Or par la conscience nous ne connaissons pas seulement des réalités déterminées, mais encore l'être en qui et par qui ces réalités existent et les différents rapports dans lesquels cet être peut se trouver à l'égard de telle ou telle de ces réalités. Cette connaissance que nous avons par la conscience du moi, de l'esprit, de cette activité ou plutôt de ce principe d'activité qui est à chaque instant, en partie tout au moins, ce qu'il se fait et qui se connaît précisément dans la mesure où il se fait ce qu'il est, c'est un *fait* au même titre que la connaissance que nous avons par le même moyen de telle ou telle sensation de couleur ou d'odeur, par exemple. De là la difficulté qu'on éprouve en psychologie, plus

encore que dans toute autre science, à séparer la science de la philosophie de la science. Les uns, vivement frappés de l'identité radicale de la connaissance que nous avons des faits psychiques, d'une part, de l'âme et de ses facultés, de l'autre, ne comprennent pas qu'on sépare la psychologie de la philosophie. Les autres, préoccupés de l'idée que la psychologie peut et doit devenir une science positive, ne veulent reconnaître d'autre connaissance possible que celle des faits psychiques, sans s'apercevoir qu'en séparant ainsi violemment ces faits du sujet auquel ils sont donnés, ils substituent le point de vue physique au point de vue psychique et font évanouir l'objet même dont ils veulent fonder la science.

Toute difficulté disparaît dès que l'on a une fois bien compris la vraie distinction de la science et de la philosophie et la nature exacte des rapports qui unissent ces deux grandes branches de l'activité intellectuelle. Les défenseurs de la psychologie philosophique voient très justement dans la psychologie « l'introduction nécessaire et comme la clef des trois parties de la métaphysique ». Toutes les autres sciences ne contribuent à la constitution de la philosophie qu'en tant que chacune d'elles est elle-même un des objets qu'il appartient à la psychologie d'étudier. La psychologie est l'intermédiaire nécessaire entre la physique et la métaphysique. C'est seulement en tant que parties de la psychologie que chaque science particulière et la science en général restent toujours en contact avec la philosophie et présentent un intérêt. Non seulement positif et pratique, mais encore spéculatif et théorique.

Il n'en reste pas moins vrai, comme le soutiennent les nouveaux psychologues, que la psychologie peut et doit se constituer comme science positive tout à fait en dehors et indépendamment de la philosophie. Les mêmes raisons qui ont amené successivement la séparation des différentes sciences actuellement existantes : nombre toujours croissant des connaissances acquises, conscience de plus en plus nette de l'intérêt que présentent ces connaissances par elles-mêmes à cause des applications auxquelles elles conduisent immédiatement, — agissent aujourd'hui pour produire celle de la psychologie. Il devient de plus en plus nécessaire de constituer une psychologie qui soit une science positive proprement dite, c'est-à-dire qui ne s'occupe que des faits psychiques déterminés, du contenu de la pensée, et laisse systématiquement de côté la pensée elle-même; qui s'astreigne à rechercher des conditions et non pas des causes; qui se contente de coordonner les faits en déterminant leurs lois de coexistence et de succession, au lieu de prétendre à les expliquer.

J. CHAZOTTES.

REVUE GÉNÉRALE

QUELQUES PUBLICATIONS RÉCENTES SUR LA MORALE

Dr Heinrich Gomperz, *Ueber den Begriff des sittlichen Ideals*, 31 p., Berne, Schmid et Francke, 1902. — Robert Eisler, *Studien zur Werttheorie* xii-112 p., Leipzig, Duncker et Humblot, 1902. — Dr Kreibig, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Wert-Theorie*, vii-204 p., Vienne, Hölder, 1902. — Albert Farges, *La liberté et le devoir, fondements de la morale*, 518 p., Paris, Berche et Tralin, 1902. — S. S. Laurie, *Ethica ou l'Éthique de la Raison* (traduite par Georges Remacle), x-398 p., Tournai, Decallonne-Liagre, 1902. — George Trumbull Ladd, *Philosophy of Conduct*, xxii-663 p., New York, Charles Scribner's Sons, 1902. — Max Wentscher, *Ethik*, I. Theil, xii-368 p., Leipzig, Barth, 1902.

I

Le problème moral, envisagé du point de vue théorique, c'est-à-dire le problème de l'orientation générale de l'activité, des valeur diverses assignables à nos actes, de l'idéal, tel est l'objet commun des sept ouvrages que nous allons analyser. Allemands, anglais ou français, positivistes et agnostiques, ou bien néo-kantiens et métaphysiciens, ou même protestants et catholiques, les auteurs de ces ouvrages partent, on le voit, de principes bien divers, inconciliables peut-être. Ne peut-on, de ces recherches d'esprit si différent, tirer des conclusions, non sans doutes identiques (en telle matière, l'identité serait l'abandon de la recherche personnelle et vivante), mais tout au moins analogues; et, puisque nous parlions plus haut d'orientation, n'y aurait-il pas un sens général de la vie impliquée dans toutes ces tentatives? Voilà le point que nous nous proposons d'examiner.

II

Le premier de ces ouvrages est une courte brochure de M. Gomperz, professeur à l'Université de Berne. Elle renferme une conférence tenue le 13 février de cette année et ayant pour sujet : *le concept de l'idéal moral*. L'auteur prend soin de nous avertir dès le début qu'il ne s'agit nullement pour lui de déterminer ce qui *doit être*, de définir scientifiquement l'*idéal* moral. La science porte uniquement sur les *faits*; l'idéal ne peut se démontrer, il s'établit d'un point de vue personnel, dans lequel la nature et l'éducation, la religion ou la conviction philosophique, la *Weltanschauung*, jouent le rôle essentiel. Mais *l'idéal*

moral est un fait; comme tel, il est scientifiquement déterminable. Et trois points sont particulièrement intéressants dans une étude de ce genre : 1° l'idéal moral, quelque forme qu'il assume, se pose comme *universel;* 2° l'homme idéal, quelque éloigné qu'il soit du type normal que nous offre l'expérience, apparaît comme le *type normal* de l'homme; 3° l'idéal moral est envisagé comme la *mesure de la valeur* des actes réels, alors même que cet idéal serait irréalisable.

L'*universalité* à laquelle prétend l'idéal moral pourrait s'appeler encore son *objectivité*. L'ascète et l'égotiste s'accordent à attribuer une *valeur* objective à leur mode d'existence. Au reste, toute *valeur* apparaît comme objective, qu'elle soit économique, esthétique, ou enfin morale. Et une chose ou un acte n'a de *valeur* à nos yeux que d'un point de vue *social*, c'est-à-dire lorsque le sentiment qu'ils éveillent est communiqué ou communicable. Les créateurs de valeurs, et en particulier de valeurs morales, les créent pour les faire admettre par d'autres hommes.

Que l'homme idéal nous apparaisse comme l'homme *normal*, c'est une proposition qui aura encore l'assentiment et de l'égotiste et de l'ascète et de l'altruiste parfait. Et pourtant ni l'*individu* humain, ni la *moyenne* humaine, ne répondent à ce signalement. Cette opposition n'est plus, il est vrai, le caractère commun à toutes les *valeurs*, mais c'est elle qui définit tout *idéal*, qu'il soit moral, esthétique ou autre.

Le troisième caractère est le plus important, et c'est à le définir que M. Gomperz s'attache surtout. L'idéal peut être conçu comme *actuellement réalisé*, comme *irréalisable*, comme *réalisé dans le passé*, comme *réalisable dans l'avenir*. Le première conception est celle des *Indous*, sous la forme brahmanique de l'élargissement du moi ou sous la forme bouddhique du rétrécissement du moi; elle a pour conséquence l'évanouissement de l'action, et l'idéal, état de repos absolu, n'a plus de sens pour l'homme moral, engagé dans la vie et la lutte. La deuxième conception est celle des *Stoïciens*, avec leur distinction radicale entre les sages et les fous; elle a pour conséquence, cette fois encore, de faire perdre tout sens à l'idéal, lequel n'a plus de prix même pour celui qui poursuit la sagesse, du moment que cette recherche est impuissante à faire de lui un sage. La troisième conception est celle des *Juifs* et des *Chétiens*; pour ceux-ci, l'idéal est incarné dans le Christ; mais le Christ est plus qu'un homme, ce qui écarte le reproche mérité par les systèmes indous, d'autant plus que, comme *Sauveur*, la perfection du Christ ne le condamne pas à l'inaction. Déjà dans le Christianisme, l'idéal s'offrait comme réalisable dans l'avenir; telle est la doctrine du salut. Les thèses relatives au progrès historique, à l'évolution, accentuent ce caractère; la conception nietzschéenne du *Surhomme* l'exprime à merveille. Mais à une telle conception l'objection générale s'adresse à juste titre ; un *idéal réalisable* est une contradiction. C'est à Kant et à Fichte qu'il faut demander la notion logique, (purement formelle, d'ailleurs), de l'idéal moral. Cet idéal est une

valeur limite, inaccessible en elle-même, mais susceptible d'une approximation indéfinie. Et ainsi l'idéal peut être conçu à chaque époque et par chacun. Il consiste dans une transposition du concept de l'*Homme-Dieu*, de même que la notion de l'homme moral (avec son imperfection relative) est une transposition du concept du *saint*.

La brochure de M. Gomperz ne définit donc en aucune manière la *nature* de l'idéal moral; l'orientation qu'elle indique est purement *formelle*. Et pourtant elle indique une *orientation*, car, si elle traite d'un *fait*, elle détermine déjà du point de vue *logique* la valeur des aspects divers de ce fait. Cela ne signifie-t-il pas que la raison est juge de l'idéal, que tout n'est pas *équivalent* dans l'activité humaine? Et, d'autre part, cet appel à la thèse de Fichte n'implique-t-il pas l'idée d'un développement de chacun *dans le sens de son idéal personnel?* Or ces deux idées de la *détermination des valeurs* et du *développement personnel*, nous allons les retrouver l'une et l'autre, d'un point de vue *matériel* cette fois (et non plus simplement *formel*) dans les autres ouvrages qu'il nous reste à analyser.

III

Le concept de *valeur* (Werth) est peut-être, à l'heure actuelle, l'objet favori de la spéculation allemande, dans les provinces autrichiennes surtout. Et, même en dehors des pays allemands, il attire l'attention des philosophes, notamment en Amérique. Sans doute, le sens qu'il offre n'a pas un caractère exclusivement moral; nous venons de voir chez M. Gomperz quelle est la diversité de ses applications. Mais il s'adapte très bien aux recherches morales; et, si l'on veut assigner son origine, il semble qu'il faille la ramener à deux sources principales, l'une morale précisément, et l'autre économique. Dans un passage célèbre de ses « *Fondements de la métaphysique des mœurs* », Kant s'exprime ainsi : « A supposer qu'il y eût une chose dont l'existence, prise en elle-même, eût une valeur absolue, c'est en elle, et en elle seule, que l'on pourrait trouver le fondement d'un impératif catégorique, c'est-à-dire d'une loi pratique ». Il est vrai, ainsi que l'observe M. Krueger, dans une étude très intéressante sur *le concept de la valeur absolue* (*Der Begriff des absolut Wertvollen*, Leipzig, Teubner, 1898), que le concept de valeur n'apparaît pas en général au premier plan dans la morale kantienne; cela tient, ajoute M. Krueger, à ce qu'une détermination de ce concept n'est guère possible que d'un point de vue psychologique, et Kant, voyant dans le recours à la psychologie un appel à l'eudémonisme, tient à séparer la morale de la psychologie. Mais, sous forme de *souverain bien* et de *fin en soi*, c'est encore l'idée de la *valeur absolue* que Kant met en œuvre, en l'altérant d'ailleurs, estime M. Krueger, par ce recours au transcendant. L'autre source, c'est chez Adam Smith qu'il convient de la chercher, dans son ouvrage sur la *Richesse des Nations*. Pour Smith, la

valeur primitive se ramène à l'*utilité* (valor in use), et l'utilité elle-même se mesure à la satisfaction des besoins et des désirs de l'homme. Ici, le principe de la valeur est bien décidément de nature psychologique. C'est surtout aux économistes autrichiens, comme Karl Menger et Von Wieser, qu'il faut rapporter le développement de ce principe; Menger, en particulier (*Principes d'économie politique*, Vienne, 1871), insiste sur le caractère subjectif de la valeur, et il définit celle-ci : « le sens que prennent pour nous les biens concrets, par cela même que nous avons conscience du rôle nécessaire que jouent nos dispositions à leur égard en ce qui concerne la satisfaction de nos besoins ». Il serait, d'ailleurs, peu équitable de ne pas mentionner, dans ce court historique, l'influence exercée par les idées de Nietzsche; et je ne sais si Nietzsche lui-même n'a pas subi à cet égard l'influence de Taine, qu'il avait en haute estime, ainsi qu'en témoigne le passage de *Par delà le Bien et le Mal* où il l'appelle « le premier des historiens vivants ». Taine, en effet, dans ses leçons sur *l'Idéal dans l'Art*, prend le concept de *valeur* comme centre de ses recherches, et il s'efforce d'assigner à trois points de vue (importance du caractère, bienfaisance du caractère, convergence des effets) d'abord l'échelle des valeurs morales, ensuite l'échelle des valeurs physiques, et par suite il détermine les valeurs diverses des œuvres littéraires et plastiques. On peut dire que chez Taine le concept de *valeur* est d'origine *esthétique*; mais il s'agit pour lui d'une esthétique fondée sur la science, sur les éléments des choses et les fins réelles poursuivies par la nature; et, la *bienfaisance* du caractère étant plus essentielle à ses yeux, il le semble, que l'*importance* du caractère, c'est encore au fond, une théorie *morale* de la valeur que nous trouvons chez lui. En même temps, cette théorie ne fait pas de la valeur quelque chose de subjectif; il y a dans les choses elles-mêmes une valeur inhérente à leur constitution, il y a des règles universelles qui permettent d'évaluer scientifiquement. Nietzsche procède, lui aussi, en esthéticien; il a une théorie *apollinienne* de la vie; mais il procède plus réellement en *moraliste*, alors même qu'il se pose en *immoraliste*; la véritable théorie de la vie, c'est la théorie *dionysienne*. Aussi l'évaluation qu'il propose a-t-elle un caractère surtout moral. Il veut refaire en sens inverse le travail du « peuple de prêtres », la *transvaluation de toutes les valeurs* (Umwerthung aller Werthe), rétablir l'*aristocratique équation des valeurs* (Généalogie de la Morale), dénoncer les « *valeurs de décadence* » (L'Antechrist). Et cette *création des valeurs* ne procède-t-elle pas de l'esprit même de l'esthétique de Taine? Sans doute, le *sentiment* et le *désir*, ces deux mesures subjectives, sont invoquées par Nietzsche; Zarathoustra réhabilite la *volupté*, le *désir de domination* et l'*égoïsme* (*Ainsi parla Zarathoustra*). Mais ces trois choses ne sont que des moyens de réaliser le Surhomme. La volupté « est la plus grande félicité symbolique pour le bonheur et l'espoir supérieur » (*ibid.*) Le désir de dominer « enseigne le grand mépris »; il est « la

vertu qui donne » (*ibid.*). L'égoïsme « jaillit de l'âme puissante », la « joie égoïste se protège elle-même ». Et ces trois choses « glorifient le Moi », préparent « le grand midi » (*ibid.*). Or le « grand midi », n'est-ce pas la manifestation des puissances élémentaires et des caractères *bienfaisants* (au sens personnel, il est vrai)? Le désir « ne mérite point d'estime », lorsqu'il est aspiration à l'*idéal* (l'idéal contraire à la nature), telle est la thèse soutenue dans le *Crépuscule des Dieux*; et nous voyons, au même endroit, que « l'homme est vénérable en tant que réalité... Ce qui justifie l'homme, c'est sa réalité ». Ainsi la théorie nietzschéenne des valeurs est, elle aussi, une théorie *objective*, et non psychologique. Et il convenait d'insister sur cet apport de Nietzsche, car nous retrouverons l'influence de ses idées, notamment chez M. Wentscher. Mais les théoriciens de la *valeur* sont presque tous des psychologues; et l'on peut, de ce point de vue, distinguer deux directions principales, celle qu'a suivie Meinong et celle qu'a suivie Ehrenfels. Pour Meinong, la valeur est œuvre de *sentiment*; pour Ehrenfels, elle est œuvre de *désir*. La valeur, selon Meinong, est donc l'objet d'un sentiment particulier de plaisir; mais ce plaisir est reconnu pour tel; au sentiment il faut joindre un jugement, et ce jugement est la condition de l'existence de la valeur. Mais Meinong se trouve amené, par cette thèse intellectualiste, à rétablir dans l'idée de valeur un élément objectif, à attribuer une valeur à ce qui est capable de provoquer ce sentiment et ce jugement. La valeur, selon Ehrenfels, « est proportionnelle à la force du désir » (*System der Werttheorie*, p. 65). Mais, comme Meinong, il semble restituer à l'idée de valeur un élément objectif, puisque nous trouvons chez lui cette définition : « La valeur d'une chose est son aptitude à provoquer le désir » (*ibid.*, p. 54). Ajoutons qu'aux yeux d'Ehrenfels le *désir* n'est pas une réalité psychique, et qu'il se ramène à une représentation des objets inclus dans la sphère causale du moi actuel ou exclus de cette sphère, représentation qui conditionne elle-même notre bonheur (*ibid.*, p. 248). La théorie d'Ehrenfels, comme celle de Meinong, semble donc être, au fond, intellectualiste. — En résumé (et nous devrions, pour être complets, parler encore des travaux de Jonas Cohn, d'Alexander, de Finck, des idées personnelles de Krueger, etc.), il y a deux théories parallèles de la valeur : 1° une théorie scientifique, fondée sur les données des sciences naturelles; 2° une théorie psychologique, fondée sur l'analyse du sentiment, du jugement et du désir.

Les *essais pour servir à la théorie de la valeur* (Studien zur Werttheorie) de M. Eisler semblent répondre à la première de ces deux directions, la direction *scientifique*. Nous disons *scientifique*, et non *objective*, car l'auteur s'élève avec force contre les théories objectivistes de la valeur; il refuse de voir dans la valeur une notion métempirique, une *chose en soi*, qui serait la *cause* du sentiment d'évaluation. Il veut rester sur le terrain de la science positive, de la *description*; il se proclame disciple de Mach, d'Avenarius; il prétend bannir la

réalité des recherches scientifiques, et confiner celles-ci dans les limites de l'expérience pure. Objectiver la valeur, c'est commettre la faute que commettent ceux qui objectivent la *force*; le concept de valeur est un simple concept *auxiliaire* de la description totale. Mais ce n'est pas à la psychologie qu'il faut demander la notion de valeur; c'est à la *biologie*. Si Taine se trompe en expliquant les phénomènes esthétiques par la seule influence des milieux, ceux-là se trompent aussi qui voient dans le *plaisir en soi* une valeur positive, dans la *douleur en soi* une valeur négative. Et ainsi la thèse psychologique, qui apparaissait d'abord comme subjectiviste, en arrive à manifester son caractère véritable, lequel est *ontologique*. La vraie explication, l'explication exacte, est celle qui ramène les valeurs aux fonctions génériques de l'activité vitale, c'est-à-dire aux modes constants de réaction des éléments ultimes, aux processus élémentaires, et qui les déduit en fin de compte du principe de la conservation organique, entendu, non au sens métaphysique (comme chez Spencer), mais au sens purement empirique de l'oscillation autour d'un état d'équilibre parfait. Il suit de cette thèse que l'on ne saurait établir une loi de motivation (*Motivationsgesetz*) à caractère psychologique autonome, que l'on s'efforce bien à tort de montrer dans les phénomènes volontaires quelque chose qui diffère spécifiquement des autres phénomènes offerts par le sujet. — De ces idées relatives à la valeur et à la motivation, M. Eisler ne tire pas expressément de conséquence morales; c'est plutôt aux phénomènes esthétiques qu'il applique sa conception de la valeur. Mais il est visible que cette conception s'applique tout aussi bien aux phénomènes moraux. Il n'y a pas d'esthétique *normative*, au sens traditionnel du mot; celle-ci a fait *banqueroute* irrémédiablement. Il n'y a de possible, scientifiquement parlant, qu'une esthétique descriptive et historique, ramenant les phénomènes du beau à leurs conditions biologiques, s'abstenant de comparer les œuvres d'un point de vue idéal, de les *évaluer*. De même, M. Eisler l'indique, il n'y a pas de *morale normative*, pas d'évaluation supérieure des actes, d'un point de vue idéal. Aristote attribue à la vérité une valeur absolue; Nietzsche considère la recherche de la vérité comme indifférente ou mauvaise. Il n'y a de possible, scientifiquement parlant, qu'une morale descriptive et historique, déterminant, à son tour, les conditions biologiques de la moralité. Le progrès de la connaissance ne peut rien changer à cet état de choses; il permet seulement un progrès moral au sens *technique* du terme, une adaptation des moyens aux fins, ne préjugeant en rien la valeur de ces fins elles-mêmes; et cette adaptation nécessite l'intervention des rapports sociaux. C'est donc uniquement sur une base sociologique que l'on peut édifier les impératifs de la moralité. — La thèse de M. Eisler pourrait se résumer ainsi : pas de *valeur morale absolue*, pas d'*idéal moral*. L'intelligence n'est pas créatrice de valeurs; elle ne fait que reconnaître les valeurs existantes, lesquelles sont biologiques en leur fond. La moralité est affaire *indi-*

viduelle, développement des tendances vitales, conservation du moi. Il y a parenté, à certains égards, entre cette thèse et celle de Nietzsche ; toutes deux affirment la suprématie du *réel* ; mais l'acception, métaphysique en somme, du mot *réel*, telle qu'on la trouvait encore chez Nietzsche, a disparu ici. Des deux éléments que nous avions dégagés de la brochure de M. Gomperz, *valeur* et *idéal*, le premier seul a été retenu ; et l'analyse à laquelle il a été soumis, tout en lui donnant une base solide, lui a enlevé toute objectivité (au sens, cette fois, d'*universalité*). La morale est possible, à titre hypothétique, comme technique de l'action.

L'ouvrage de M. Kreibig : *Fondement psychologique d'une théorie systématique de la valeur* (Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie) répond à la deuxième direction signalée plus haut, la direction *psychologique*. Le concept de *valeur* est défini par le *sentiment* ; le jugement ne fait qu'exprimer la valeur, mais ne la constitue pas. Tout sentiment est accompagné d'une évaluation, et réciproquement ; et, comme il n'y a ni sensation ni pensée qui n'offre un côté affectif, toute représentation se trouve évaluée, ou positivement (plaisir) ou négativement (douleur). Toute volition est dirigée vers la réalisation d'une valeur, *motivée* par une évaluation. Il n'y a, au premier abord, entre les valeurs qu'une différence quantitative ; les notions de *noble* et de *vil* n'ont pas un sens irréductible. Le sujet de l'évaluation est, en premier lieu, l'individu ; en second lieu, le groupe social. La valeur est purement subjective, dans son origine ; mais elle est *objective*, si l'on a égard à une évaluation qui serait l'acte d'un sujet *idéal*. Il y a des valeurs *actuelles* (plaisirs actuels) et des valeurs *dispositionnelles* (plaisirs dispositionnels). La liberté de vouloir, telle que la proclame l'indéterminisme psychologique, est une illusion ; le *déterminisme* est la condition indispensable de toute théorie des valeurs ; mais le vouloir motivé par des évaluations *dispositionnelles* est indépendant des impulsions externes ou momentanées, ce qui constitue la *liberté morale*. La sphère de l'évaluation coïncide avec celle de la pratique ; la *théorie des valeurs* coïncide avec la *philosophie pratique*. Cette théorie se divise en trois branches : 1) l'*autopathique*, ou théorie des valeurs personnelles ; 2) l'*hétéropathique*, ou théorie des valeurs interpersonnelles ; 3) l'*ergopathique*, ou théorie des valeurs impersonnelles. Dans l'autopathique rentre l'hygiène ; dans l'hétéropathique, la *morale* ; dans l'ergopathique, l'*esthétique*. La répétition des actes et la transformation des valeurs *actuelles* en valeurs *dispositionnelles* ont pour effet la constitution des *normes* ou des *devoirs* (intérieurs, lorsqu'ils sont l'œuvre de l'individu ; sociaux, lorsqu'ils sont l'œuvre du groupe). — Laissant de côté l'esthétique et tout le groupe ergopathique, voyons les conséquences de ces principes, en ce qui touche à la partie morale de l'*autopathique* et, d'autre part, à l'*hétéropatique*, c'est-à-dire dans les deux domaines où l'opposition entre *plaisir* et *douleur* se traduit par l'opposition entre *bien* (valeur

positive) et *mal* (valeur négative). — L'*intensité* et la *durée* du plaisir et de la douleur, leur *proximité* aussi, déterminent les valeurs positives et négatives, du point de vue personnel. Le *bien* consiste dans les choses et les relations ou les qualités qui sont l'occasion du plaisir, le *mal* procède des rapports opposés. Le *souverain bien* consiste dans le déploiement intégral des activités personnelles. Les vertus consistent dans les aptitudes constantes à la réalisation des valeurs. L'harmonie de ces aptitudes fait de la vie une œuvre d'art. L'individu et le groupe sont également capables de ces vertus; il y a une évolution dans cette faculté d'évaluer, une préférence toujours croissante accordée aux biens spirituels, et cette évolution se mesure à l'importance croissante que prend l'idée de l'avenir. Bref, l'autopathique est dominée par le double principe du plus grand plaisir personnel et de la moindre douleur personnelle; et ce principe se détermine en un certain nombre de maximes qui constituent les *devoirs envers soi-même*, et qui sont *nécessaires*, au sens *biologique* du mot, comme définissant les conditions de développement de l'individu et du groupe. N'oublions pas le rôle joué par les hommes de génie dans la détermination des valeurs (ou même au sens nietzschéen, dans leur transvaluation). — La *morale* est parallèle à l'autopathique; elle a pour fondement les sentiments élémentaires de la sympathie (la pitié et le sentiment analogue qui nous fait partager la joie d'autrui); elle a pour objet l'intention, et non l'acte lui-même; elle a pour but le plaisir d'autrui. Il y a des biens moraux, et le *souverain bien* moral consiste dans la réalisation aussi parfaite que possible en la personne d'autrui du souverain bien déjà déterminé du point de vue personnel. Il y des *vertus* morales, et la principale est la justice, laquelle consiste dans l'aptitude constante à promouvoir le plaisir d'autrui. Il y a des *devoirs* moraux; le devoir consiste dans la formule générale qui traduit les maximes individuelles élaborées par les sujets de qui l'intention est constamment bonne; le devoir n'a plus de sens, si on le sépare de la sympathie, ainsi que Kant voulait le faire. Il y a une évolution morale; et, dans cette évolution, le progrès intellectuel joue un rôle très important, car, si la morale repose sur le sentiment, et non sur le jugement, elle n'exclut pas du tout l'intervention du jugement. La *conscience morale* n'est pas un phénomène élémentaire; elle constitue le stade intermédiaire de l'évolution morale. L'autopathique rentre, par un côté, dans la morale, car l'individu doit se conserver pour promouvoir le plaisir d'autrui. Cette théorie morale n'entraîne pas du tout le panégoïsme, comme on le trouve formulé par Stirner, l'hédonisme ou l'eudémonisme; le fait de la sympathie, d'une part, et l'impossibilité psychologique de prendre son plaisir comme tel pour but, d'autre part, empêchent cette transformation de la doctrine. En cas de conflit entre le point de vue autopathique et le point de vue de moral, c'est le point de vue moral qui primera, comme le montre l'expérience de l'individu idéalement constitué, et comme en témoigne, à un moindre

degré, le sentiment de chacun. Mais à cette primauté de la morale il y a une limite, à savoir la différence entre les individus, en ce qui concerne leur *valeur personnelle*. — Si nous cherchons à résumer les tendances qui se dégagent de l'essai de M. Kreibig, nous retrouvons ici les deux éléments signalés plus haut, *valeur* et *idéal*. L'idéal coïncide avec la valeur maxima; et celle-ci consiste dans le développement le plus complet possible de toutes les aptitudes individuelles et sociales, mais toujours en se plaçant au point de vue de l'individu, sujet *primaire* de ce développement. Valeur et idéal ont une base d'ordre affectif; l'intelligence, séparée du sentiment, est impuissante à déterminer l'action. Tous les actes ne se valent pas; la différence de valeur n'est pas un fait élémentaire: elle procède du développement même de l'activité; ce développement va du *bien* pur et simple au *souverain bien* accompli, c'est-à-dire à l'action altruiste parfaite. Le devoir n'a de signification qu'à titre de formule abstraite de ce développement. Bref, c'est l'individu moral qui crée les valeurs morales. Et cette thèse à base *psychologique* repose, par ailleurs, sur un fondement *biologique*, car le plaisir accompagne le développement de l'être vivant et la douleur l'arrêt des fonctions vitales.

IV

Avec M. l'abbé Farges, le point de vue se modifie. Le titre complet de son étude : *La liberté et le devoir, fondements de la morale, et critique des systèmes de morale contemporains*, indique déjà que la base du système adopté ne sera pas exclusivement expérimentale, et que les tendances naturalistes (représentées dans notre étude par MM. Eisler et Kreibig) seront sévèrement critiquées. Au reste, l'essai dont il s'agit est le huitième d'une série destinée à *vulgariser les théories de S. Thomas et leur accord avec les sciences*. L'ouvrage est *honoré d'une Lettre de S. S. Léon XIII, des approbations de S. É. le Cardinal Zigliara, de M. Barthélemy Saint-Hilaire devant l'Académie des Sciences morales, etc.* Il est à présumer que, se présentant avec de telles recommandations, il sera très orthodoxe au point de vue thomiste, et même au point de vue *spiritualiste*. D'ailleurs, fidèle en cela à l'esprit d'Aristote, il se réclame constamment de l'*expérience*; c'est là qu'il prétend trouver la *liberté* et le *devoir*, c'est là qu'il prétend aussi convaincre d'erreur les thèses adverses. En un mot, il s'agit d'une étude de *faits*, et non d'une discussion de *textes*, ou d'une déduction d'*idées*. L'esprit de la méthode est donc tout à fait recommandable, en principe.

Le titre résume très bien le plan de l'ouvrage. Dans une première partie, M. l'abbé Farges s'efforce d'établir et d'expliquer le *libre-arbitre*; dans la seconde partie, il essaie de prouver la réalité du *devoir, principe régulateur de la liberté*, d'en rattacher la notion à celle du *bien*, de déterminer la nature et le rôle de la *conscience*

morale; dans la troisième partie, il soumet à la critique les morales *matérialiste*, *positiviste*, *évolutionniste*, *kantienne et néo-kantienne*. *pessimiste* ou néo-bouddhiste, enfin les morales vaguement dénommées *indépendantes*.

L'existence de la *Liberté* s'établit d'abord en montrant que le libre-arbitre est indispensable à la vie morale; seul le libre-arbitre donne un sens au devoir, à la responsabilité, à la vertu, au remords, etc. Les déterministes anciens et récents n'ont pas réussi à expliquer ces diverses notions. Il est fâcheux que « certains spiritualistes » (comme M. Fonsegrive) « fassent sur ce point de dangereuses concessions » (p. 49). M. Fouillée ne s'est pas aperçu que lui-même admet le fait de la liberté, croyant n'en admettre que l'idée (p. 52). « Un homme raisonnable sans liberté » serait « un poisson sans nageoires » (p. 54). — Du reste, cette preuve est *indirecte*; la psychologie établit *directement* le libre-arbitre. Le témoignage de la conscience est net sur ce point, bien que le simple résumé de cette preuve « scandalise tout bon néo-criticiste » (p. 57). C'est en vertu d'idées *a priori* que les déterministes ont attaqué cet argument (p. 66). Mais ils ont étayé leur négation de faits psychiques. Or ni l'hypnotisme, ni les lacunes de la conscience, ni l'impossibilité de dépasser par la conscience les faits actuels, ni le mécanisme psycho-physiologique de la volonté, ni la thèse leibnizienne relative au motif le plus fort, ni la thèse des *idées-forces* de M. Fouillée, ne prouvent rien à cet égard. « La preuve par la conscience est la preuve par excellence, que la philosophie traditionnelle a eu mille fois raison de considérer comme la pierre angulère de la morale » (p. 94). — *Constater* la liberté ne suffit pas; il faut montrer qu'elle est *intelligible*, que la négation en est contradictoire. Le déterminisme se fait une arme des principes de *causalité* et de *raison suffisante*. Mais aussi pourquoi définir la liberté, avec les Kantiens, par la notion de *commencement absolu*? S. Thomas a résolu la question « par une théorie aussi lumineuse que profonde et géniale » (p. 105). La volonté se meut nécessairement vers le bonheur (cause finale); et, « ainsi mise en acte, elle porte en elle-même son propre moteur » (cause efficiente, *ibid.*). Dès lors, pas d'effet sans cause dans l'acte libre, mais simple passage d'un acte à un autre. Rien « ne saurait être plus raisonnable » (p. 107). Malheureusement « cette solution si simple et si lumineuse ne semble guère connue » (p. 108). C'est, remarquons-le, dans la *décision* que réside l'acte propre de la liberté. Or, pour nous décider, ou bien nous nous rendons au motif qui nous agrée, ou bien notre intelligence nous permet de découvrir d'autres motifs et de ne pas nous arrêter au premier. Ainsi l'acte libre a sa raison suffisante, et il a dans l'intelligence sa source principale. L'intelligence s'oriente naturellement vers le vrai et la volonté vers le bien; donc la liberté, en elle-même, n'est pas une cause de désordre; et il suit de là que la parfaite liberté n'exclut pas la possibilité de la prévision des actes. Le concours divin fait notre

liberté ; la prescience divine est une simple vision de nos actes libres. De ce côté encore, pas d'objection sérieuse. Enfin, il y a une preuve *a priori* de la liberté chez l'être raisonnable ; la raison, qui conçoit l'idéal, ne peut être nécessitée que par l'idéal, et aucun bien imparfait ne peut la déterminer. — Parmi les objections *scientifiques* des déterministes, la plus importante est celle qui dérive du principe de la conservation de l'énergie, mais elle tombe pour qui sait voir l'union *substantielle* de l'âme et du corps et la transformation *qualitative* qui s'opère ainsi *du dedans* de l'énergie potentielle en énergie actuelle, et réciproquement.

La liberté n'a de valeur que relativement à l'*ordre moral*, donc au *devoir*. La conscience nous atteste notre dépendance à l'égard du devoir, elle nous atteste aussi que nous sommes faits pour le vrai *bonheur*, lequel « est finalement lié au devoir » (p. 234), et consiste dans l'union parfaite avec Dieu ; il suit de là que nous sommes faits pour la *gloire de Dieu*, qui accorde et explique le devoir et le bonheur. C'est là la fin *réelle* et dernière, bien différente du simple *idéal* irréalisable et dès lors chimérique et inefficace ; et l'*eudémonisme* impliqué dans cette conception ne la rabaisse pas, ainsi que l'a bien montré M. Ollé-Laprune, car le but de l'homme c'est la *vie* pleine, et non le devoir pour le devoir ; et le bonheur qui est l'âme de cette vie parfaite n'est pas le bonheur égoïste, mais le bonheur conforme à la volonté de Dieu. La loi morale suppose un *législateur* ; la raison de l'homme ne peut lui commander catégoriquement, elle ne peut que le conseiller. Le devoir procède de la volonté de Dieu, mais là n'est point sa source première ; cette volonté est *nécessaire*, et « toujours conforme à la Raison » divine (p. 290) ; il faut seulement ajouter que si Dieu n'ordonnait pas le *bien* et ne défendait pas le *mal*, le bien ne serait pas obligatoire (p. 298).

Nous laissons de côté les développements pratiques relatifs à la conscience morale, et nous n'entreprendrons pas d'analyser la troisième partie, celle qui a pour objet la critique des systèmes de morale contemporains. Disons seulement que cette réfutation générale est très inférieure, en ce qui concerne la force dialectique, à l'étude similaire de M. Fouillée, et que toute cette critique procède d'une assurance *dogmatique* un peu déconcertante. Il ne suffit pas de taxer Kant de scepticisme (reproche vieux jeu) et de citer le P. Gardeil, lequel n'a jamais compris Kant, pour établir (ce qui peut être vrai, par ailleurs) que le kantisme doit être dépassé. Parler du *pessimisme* de Nietzsche, c'est jouer avec les mots ; refuser de réfuter la morale de Nietzsche, sous prétexte que « ce serait lui faire trop d'honneur » (p. 467), c'est priser à l'excès sa propre assurance et ne pas voir le *ferment de vie* qui est dans la doctrine de Zarathoustra, ainsi que le montrait fortement M. Vaihinger dans une étude récente.

En somme, M. l'abbé Farges voit l'*idéal* moral dans la béatitude éternelle, et il mesure la *valeur* des actes à l'ordre supérieur vécu et

voulu par Dieu. L'homme n'a pas, dans cette conception, de rôle *personnel* à jouer; l'idéal lui est extérieur, les valeurs ne sont pas créées par sa propre action. Il est libre; mais cette liberté est, en son fond, *nécessaire*, et la détermination de la volonté par elle-même demeure, si l'on écarte le déterminisme proprement dit, la chose obscure par excellence. Les critiques adressées par l'auteur à Nietzsche et à Guyau montrent très nettement le dogmatisme intransigeant de son attitude, dogmatisme qui bannit, avec le *risque* moral, la *spontanéité* de la vie morale, l'*autonomie*. Cette autonomie, c'est en Dieu que la croyance de l'auteur la reporte; car, il aurait tort de s'abuser, le rattachement du devoir à la volonté de Dieu ne fait qu'anéantir le caractère moral que l'on veut assurer au devoir, et, d'autre part, si la raison de Dieu est souveraine, pourquoi la raison de l'homme et la pure conception de l'idéal ne suffiraient-elles pas à expliquer l'impératif *moral*? En dépit des résistances de M. l'abbé Farges, c'est bien « sur les sommets de la pensée humaine », suivant l'expression de M. Fouillée, que « la science » (pourquoi pas, en prenant ce mot au sens complet où M. Fouillée l'a pris) « a découvert la source de la loi ». S'il y a, dans la morale kantienne, une thèse qui doive demeurer, c'est celle de l'*autonomie*. Le livre de M. l'abbé Farges représente, comme il le dit lui-même volontiers, la « bonne vieille morale ». La morale *moderne* est-elle bonne? Dans tous les cas, elle ne marche pas dans le même sens que celle de M. l'abbé Farges.

V

M. Laurie et M. George Trumbull Ladd s'accordent tous les deux (et ils s'accordent aussi *en cela* avec M. l'abbé Farges), pour rattacher la morale à la métaphysique. Tous deux pensent encore que la méthode propre à cette recherche est celle de l'expérience. Mais leurs métaphysiques ne s'accordent guère entre elles, non plus que leur manière d'envisager l'expérience. Toutefois, leur communauté de principes doit nous engager à rapprocher intimement leurs recherches et à confronter immédiatement leurs conclusions.

Il est presque regrettable que M. Laurie ait été traduit, car le style de son traducteur belge, M. Remacle, est français peut-être, mais à coup sûr est dépourvu de toute clarté. Il est fâcheux aussi que M. Laurie ait une terminologie assez bizarre, très *personnelle*. Mais ce sont là des défauts tout extérieurs.

L'*Éthique de la Raison* suppose la *Metaphysica nova et vetusta*; et M. Remacle a bien voulu, dans son *Avant-propos*, résumer celle-ci pour ceux qui ne l'auraient pas lue. Cela était nécessaire, car, nous dit la *Préface*, « sans Métaphysique, l'Éthique ne saurait être science ». Résumerons-nous, à notre tour, cette Métaphysique en disant que la *raison* est en son fond *volonté*, que la Volonté divine est immanente au sujet humain, bien que limitée en lui, que cette *raison-volonté* pour

suit dans les choses leur essence ou idée, que la connaissance reproduit ainsi la dialectique de la nature? Ce résumé n'est pas clair; peut-être la thèse fondamentale de la *raison-volonté* n'est-elle pas claire chez l'auteur.

Le vœu formulé par Kant au sujet de l'unification des deux raisons, théorétique et pratique, semble avoir été l'idée directrice des travaux de M. Laurie. Pourquoi opposer connaissance et action? L'action est d'*abord* connaissance; et c'est à cause de cela précisément qu'il existe une *loi* de l'action et qu'il peut exister une *morale*. — Connaitre, qu'il s'agisse de la nature extérieure ou de l'homme intérieur, c'est déterminer sans doute la *notion* de l'objet de connaissance, c'est-à-dire tout ce qui est donné en lui et le constitue ce qu'il est; mais c'est surtout déterminer son *idée*, c'est-à-dire son essence, ou sa différence, ce sans quoi il ne serait que ce qu'il est. A déterminer cette *idée*, l'homme est poussé par la catégorie *a priori* de *fin*, constitutive de la raison. Il la détermine, d'ailleurs, suivant les catégories de l'expérience, quantité, qualité, relation. Ainsi, assigner la loi de l'action, ce sera chercher rationnellement l'*idée* de l'homme. Mais, dans la nature extérieure, la raison *retrouve* l'idée et la loi, produits de la dialectique; dans la nature *intérieure*, la raison *crée* en quelque manière cette idée et cette loi. Les éléments du *réel*, c'est-à-dire du tout donné dans la notion, sont *harmonisés* entre eux, s'il s'agit des choses *physiques*, ces éléments *doivent* être harmonisés, s'il s'agit de l'esprit. Cette *harmonie*, qui est ainsi la *fin* de la raison, envisagée comme raison *pratique*, constitue le *bien* auquel vise l'action; et le *bien moral* consiste, dès lors, dans la vérité. Par cela seul que la raison détermine l'idée de l'homme, cette idée lui apparait comme *devant être* réalisée. Le *devoir* est une nécessité rationnelle, au même titre que la nécessité physique, le *falloir*. Mais le falloir existe dans les objets non conscients, ou non réfléchis et par conséquent non maitres de soi; le *devoir* suppose le *conscience de soi*, la réflexion, la maitrise de soi. Le devoir est un *impératif catégorique*, non selon l'acception pseudo-kantienne de révélation mystique, de donnée du sens moral, mais à titre de loi suprême de la raison; seulement, cet impératif est purement *formel*; et il faut qu'il s'applique au *réel*. L'harmonie cherchée, c'est l'organisation des éléments de la notion intégrale. Le réel, dans l'homme, c'est le *sentiment*. La loi complète, c'est donc la loi organisatrice du sentiment, loi que le sentiment, par lui-même, ne saurait fournir, mais qui résulte de l'application de la raison au sentiment. Or l'expérience seule peut faire connaitre que l'harmonie est atteinte; c'est donc le sentiment d'harmonie qui est la garantie de la *loi réelle*. On aurait tort, pourtant, d'appeler cette thèse un eudémonisme; le bonheur n'est pas la *fin* de l'action; cette fin, c'est la loi, ou, si l'on veut, le bonheur *dans* et *par* la loi. D'ailleurs, il y a des *sentiments rationnels*, produits par la réalisation de l'idée, et ces sentiments « marquent la ligne des hautes eaux de la vie ». Le *souverain*

bien réside dans la réalisation parfaite de l'idée; il est *la Plénitude de Vie réalisée au moyen de la Loi par l'action de la Volonté en tant que Raison sur la Sensibilité.* Cette doctrine est tout ensemble un *naturalisme*, puisqu'elle tient compte de la *nature* sensible de l'homme, de cet effort par lequel l'esprit divin se cherche dans le sentiment, et un *idéalisme*, puisque seule la recherche consciente de l'*idée* a un caractère moral. Elle admet en principe la *liberté*, elle la suppose même, puisqu'il n'y a de vie morale que là où, les mobiles sensibles entrant en conflit, la raison se propose la détermination de la fin, arrête les mobiles et *délibère*. Elle implique l'*autonomie*, puisque la loi morale est essentiellement la catégorie constitutive de la raison et aussi le travail auquel, sous l'influence de cette catégorie, la raison, soumet le sujet sensible (sujet *attuitionnel*, par opposition au sujet conscient de soi ou *rationnel*). Elle est une doctrine *religieuse*, car c'est la Raison-Volonté universelle, l'Esprit Universel, qui est conscient de soi en chaque sujet; et « il n'y a pas d'abîme » entre chaque sujet et cet esprit, il y a plutôt quelque chose d'*infini* dans cette dialectique pratique. Elle est une doctrine *sociale*, car l'harmonie se réalise dans les relations entre hommes, dans l'État, lequel a essentiellement une fonction éthique, celle d'assurer le plein développement *personnel* de chacun de ses membres.

La morale métaphysique de M. Laurie ne mérite donc, en aucune manière, les objections que nous avons adressées à M. l'Abbé Farges. Ce n'est pas elle qui fait de la *loi morale* un *ordre* inexplicable; ce n'est pas elle qui supprime l'*autonomie*. Gouvernée par le concept de l'harmonie, tenant un juste compte du concret, du sentiment, elle échappe au formalisme kantien; voyant dans les catégories de la raison le principe de cette harmonie, elle échappe à ce que l'auteur appelle avec justesse l'*extériorisme* eudémoniste. Elle assigne un *idéal* à l'action, en fondant cet idéal sur la connaissance; elle échappe par là à la thèse si peu acceptable du point de vue rationnel, du primat de la raison pratique, et aussi à la thèse subjectiviste qui fonde les *valeurs* sur le *sentiment*. Le concept de la *valeur* est d'importance capitale dans cette doctrine; mais la *valeur* est vraiment déterminée par le travail rationel. Et le concept du développement dialectique fait de tout cela une *œuvre* morale, au sens propre du terme, une *réalisation* de l'homme complet et supérieur; la thèse nietzschéenne de la moralité *personnelle* se retrouve donc ici. — Dirons-nous maintenant que le point délicat de cette *Éthique de la Raison* nous semble être précisément la thèse initiale qui explique la raison métaphysiquement, la thèse de la *raison-volonté*? Le primat de la raison *pratique*, que nous nous félicitions plus haut de voir aboli, reparait dans cette thèse; et, avec lui, reparaît la difficulté de *justifier* la loi morale. Ou bien cette *volonté*, racine de la raison, est-elle simplement la nature *active* de celle-ci? Le terme employé serait, en ce cas, une source facile d'illusion. *Retour au dualisme*, tel est le sous-titre de la *Metaphysica nova*

et vetusta. Je vois dans l'*Éthique* un double dualisme : dualisme interne dans la raison même; dualisme interne dans *chaque* sujet conscient de soi. Ce deuxième dualisme est aussi obscur que le premier; et n'y a-t-il pas une certaine contradiction à inviter l'homme à se *dépersonnaliser*, en faisant abandon de sa nature au profit de l'Esprit Universel (pour trouver sa personnalité, il est vrai, p. 389), lorsqu'on a si heureusement insisté sur le caractère *concret* de la vie morale?

La morale de M. Ladd est plus métaphysique encore, en un sens, que celle de M. Laurie; du moins, elle se rattache à une métaphysique plus déterminée, à une théologie plus *personnelle*. Ce n'est pas à dire que la méthode de cette morale ait un caractère mystique ou même uniforme. Le livre de M. Ladd est *abondant*, dans tous les sens du terme; il *développe* les arguments avec largesse, et il fait appel à toutes les méthodes et à toutes les doctrines. On serait parfois tenté de lui faire un grief de cette richesse même, étant données la correction et l'*orthodoxie* des conclusions auxquelles il aboutit. Cet auteur est vraiment bien doué, infiniment *fécond*, à n'envisager que le catalogue de ses œuvres et les références qu'il indique à leur égard dans sa *Philosophie de la Conduite*.

Trois voies principales peuvent être tentées par le moraliste : l'analyse *psychologique* de la conscience, l'étude historique ou *ethnologique* des vertus, la discussion *spéculative* des fondements du *droit* (Recherche objective, recherche subjective, recherche métaphysique). Parmi les *sentiments* moraux, le sentiment originel est celui de l'*obligation*; tout jugement moral introduit dans son prédicat la notion du *droit*; la volonté se détermine *librement*. Telles sont les trois thèses essentielles, du point de vue psychologique. L'analyse de la conscience a pour résultat de nous offrir le concept du *Moi Idéal*, seule fin complète de l'action, seule explication de la liberté, du jugement, de l'obligation. Le *moi* est la réalité même; concevoir le moi, c'est donner à ses intentions et à ses actes un caractère personnel, une *valeur*. Cette conception du *moi* est, d'ailleurs, vivante, susceptible de développement; elle est la création de l'homme, à mesure que celui-ci progresse, et elle a un caractère *social*, étant même réductible en partie aux influences sociales qui s'exercent sur l'individu. — La classification des *vertus* doit se faire du point de vue du Moi : vertus de la volonté, vertus du jugement, vertus du sentiment. C'est dans le *moi* encore qu'elles trouvent leur *vérité*; elles sont les diverses faces de son activité possible. C'est en lui également qu'il faut chercher le sens du *Devoir*, lequel est la conscience rationnelle de l'obligation; et la *Loi Morale* est vide, si on la dissocie de la conscience du moi moral. Les *principes* de l'action sont, à leur tour, des créations du Moi, les maximes qu'il formule pour réaliser son idéal. Ainsi se constitue la notion concrète de l'*homme de bien*. — Mais ces deux recherches, psychologique et objective, soulèvent plusieurs problèmes que seule la métaphysique de la morale peut aborder. Dans quelle mesure se justifie la contrainte exercée par

le Moi Idéal, construction surtout de la raison, sur le sujet sensible? Quel fondement assigner au *droit*? Quel est, de tous les biens, celui qui a la *valeur* la plus haute? Est-ce le plaisir? est-ce le bonheur? est-ce l'obéissance à la loi? L'auteur rejette comme insuffisants et l'*eudémonisme* et le *légalisme* kantien. L'*idéalisme* moral est pour lui la doctrine vraie, mais à condition de ne point envisager l'idéal moral en positiviste, en agnostique. La morale est inséparable de la religion. Le Moi Idéal et le Droit n'ont de valeur que si on les rattache au *Principe du Monde*, si l'on voit en eux la *Réalité*. C'est dire que le moi fini ne se suffit pas; son existence et celle de la société morale se fondent sur celle du moi Infini, de Dieu. Et c'est là ce qui donne tout son sens au Devoir, à la notion même du *moi*. La moralité repose sur l'absolu.

En somme, l'idée centrale du livre de M. Ladd, c'est l'idée de la *Personnalité*. Les concepts moraux n'ont de valeur pour lui qu'en tant qu'ils expriment la vie morale; séparés du moi, ce sont de pures abstractions. Cette doctrine se définirait donc bien par l'opposition au *formalisme*. Mais, d'autre part, la réalité du Moi personnel ne peut procéder de la *nature* impersonnelle; l'expérience du Moi est la plus authentique de toutes; toute autre est construite par analogie avec celle-là. C'est pour assurer la personnalité de l'homme que l'on s'élève jusqu'à la personnalité de Dieu. Dans la notion de *personne* celle du *développement* se trouve impliquée; la moralité n'est pas la sujétion à une loi, mais la création de lois toujours plus riches, ayant toutes leur mesure dans un idéal qui va s'amplifiant. L'*autonomie* morale est donc fermement établie. Je ne sais si la métaphysique finale ne compromet pas ce résultat. Les personnes finies vivent en Dieu et reçoivent de lui, avec leur être, le pouvoir de créer leur loi; Dieu est tout ensemble le Réel et l'Idéal; lui aussi paraît soumis au développement, car il travaille en vue de l'Idéal conçu. Cette *Personne* parfaite, qui doit fonder, selon M. Ladd, la vie morale, est-elle autre chose que la projection de cette vie morale elle-même, la forme la plus complète, toujours mouvante du reste, de l'Idéal que l'homme construit? Toutefois, la métaphysique de M. Ladd a un avantage sur celle de M. Laurie; elle est plus humaine, disons plus *anthropomorphique*. Elle garde mieux, par suite, le caractère *moral* qu'elle doit offrir, et, ne perdant pas le sujet humain dans l'Esprit Universel, elle donne à la religion ce caractère social et personnel tout ensemble, qui fait d'elle une vie *spirituelle*, une création de l'homme *intégral*.

VI

L'*Ethique* de M. Wentscher n'est pas hostile à la recherche métaphysique (d'après certains passages, l'auteur pencherait même vers les idées de Lotze); mais, en elle-même, elle ne réclame pas l'appui d'une métaphysique, elle n'a pas besoin d'une « *Weltanschauung* »,

elle se tient sur le terrain de l'expérience, du donné. Ce n'est pas qu'elle ait un caractère empiriste, qu'elle se modèle sur les sciences naturelles, qu'elle sacrifie au mécanisme, qu'elle s'évanouisse dans le système de l'évolution. M. Wentscher n'est pas, il le dit bien haut, l'esclave de la mode; et s'il est de son temps, ce n'est pas à la manière superficielle des purs *historiens* de la moralité, c'est à condition de dégager les *tendances* profondes de l'époque, de mettre en lumière ce besoin de *libre détermination de soi* qui est le besoin fondamental des hommes d'aujourd'hui. Son *Éthique* est, avant tout, *idéaliste*; elle a pour centre l'*affirmation de la liberté*. Dans la formation de l'*idéal personnel*, dans l'*autonomie*, et non dans la sujétion à l'autorité religieuse ou sociale, ou bien à la contrainte physique, réside la *moralité*. — Science de l'*idéal*, tournée vers l'avenir, normative, s'ensuit-il que l'Éthique doive rester étrangère à l'expérience? Nullement, et l'analyse de la *conscience morale* constitue la première démarche de M. Wentscher. *Formellement*, la conscience présente toujours l'idée de l'obligation, réductible à la fidélité à un idéal placé aussi haut que possible. *Matériellement*, l'histoire de la conscience *individuelle* et de la conscience *sociale* nous montre comment cet idéal se forme et s'enrichit. Il faut attacher une très grande importance à l'élément *esthétique* de cette évolution, au rôle joué par l'*exemple*, par les hommes qui sont objet d'admiration, bref par ceux qui, ayant une *personnalité*, nous invitent à développer la nôtre; à leur contact, les valeurs de la *morale des maîtres*, suivant l'expression nietzschéenne, nous apparaissent comme essentielles. Non moins importante est l'influence exercée sur nous par la *société*, moins grâce à la contrainte que grâce à l'imitation, à la tradition. Et l'influence *religieuse* est comme le centre de l'influence sociale; ce sont les prophètes qui créent les *valeurs* religieuses, leur donnant ainsi un caractère personnel, faisant d'elles les formes achevées de notre idéal pratique; nous faisons donc *nôtres* ces valeurs, et nous faisons entrer en elles toutes les autres, donnant à celles-ci par cette incorporation le prix de *notre personnalité*. C'est dire que nous avons une mesure pour toutes les valeurs, que celles-ci ne pénètrent pas mécaniquement dans notre vie, que notre conscience *intellectuelle* juge notre conscience individuelle et notre conscience sociale. Où trouve-t-elle les règles qui lui servent à les juger? L'*empirisme* prétend découvrir ces règles dans la recherche du bonheur; mais ni l'eudémonisme individuel, ni l'eudémonisme social, ne suffisent à cette tâche. Le bonheur n'est qu'une face du développement; et c'est le mérite de l'empirisme que de faire voir que la recherche du bonheur, subordonnée il est vrai à celle de l'idéal, fait partie nécessaire de la moralité. Le *rationalisme* prétend trouver les axiomes régulateurs dans un *a priori* de la raison; mais il ne peut donner à ses axiomes un contenu concret, et l'impératif catégorique de Kant demeure tout négatif et formel. Ce n'est pas l'idée du *devoir* qu'il faut mettre au premier plan de la morale, c'est l'idée de *liberté*. Un être qui est capable de vouloir

et de penser s'efforce de se développer dans le sens *personnel*, et il s'efforce de déployer sa personnalité de la façon la plus complète. Ce double effort constitue sa nature même, et il devient pour lui, par là même, l'unique impératif *inconditionnel*. — Cette liberté, le déterminisme la nie; il s'agit de l'établir contre lui, non, à la manière de Kant, comme liberté nouméale, mais comme liberté *empirique*. Notons, dans la réfutation du déterminisme, cette idée très forte : nier la liberté au nom de la science, c'est contredire le but même de la science, qui est d'assurer à l'homme la maîtrise sur les choses, c'est le transformer en simple *spectateur*. L'argument que le déterminisme emprunte à la loi de la conservation de l'énergie est discuté de façon très originale, et M. Wentscher ramène heureusement la difficulté à l'*hypothèse* du parallélisme psycho-physique. Sur le terrain religieux, l'auteur propose une vue *anthropomorphique* qui a son intérêt, le rejet de la *prescience* divine, rejet qui assure la liberté humaine. — Cette liberté, il n'en fait pas, d'ailleurs, un mystère absolu; il la place avant tout dans la réflexion, dans l'expression du caractère intégral par le moyen de chacun des actes libres. Mais le *libre-arbitre* proprement dit est le fondement de cette liberté intellectuelle, laquelle a, d'ailleurs, son histoire, ses conditions *sociales*. L'évolution de la liberté, c'est l'évolution même de la moralité; et elle consiste dans l'affranchissement progressif à l'égard de la tradition, dans la conception d'une mesure *personnelle* des valeurs, dans la réalisation progressive du *moi complet*. — Tels sont les *fondements* de l'Éthique; M. Wentscher se réserve de construire plus tard le *système*.

VII

L'étude que nous avons analysée en dernier lieu nous apparaît comme étant la plus profonde, celle qui voit le plus clairement où réside la moralité *réelle*. Si nous faisons abstraction de M. l'abbé Farges, lequel représente l'*autoritarisme* de jadis, toutes ces études sont, d'ailleurs, *orientées* dans le même sens. M. Gomperz, d'un point de vue qui veut être purement *formel* et même *descriptif*, nous indique la direction ; l'*idéal* qu'il se représente, à la suggestion de Fichte, il le place *en avant*, mais il ne l'objective pas, il le conçoit à la mesure de chaque homme, et comme dépassant toujours la réalisation qui en est tentée. L'effort et la réflexion *personnelles* déterminent ainsi les valeurs *morales*. C'est encore à la *personnalité* que M. Eisler fait appel, sur un plan tout biologique il est vrai, lorsqu'il refuse de dogmatiser sur la conduite, de formuler des lois, et qu'il ramène toutes les valeurs à la *conservation de soi*. M. Kreibig, par son subjectivisme, fait encore de l'action quelque chose de tout *personnel*, et de la moralité une organisation des valeurs, qui emprunte à l'*individu* (sous l'impulsion sociale) toute sa réalité. Avec MM. Laurie et Ladd, nous passons du pur *naturalisme* à une doctrine de *spiritualité* et de raison.

Mais l'idée de l'action *spontanée* n'en apparait que mieux dans leurs recherches. Pour M. Laurie, la moralité est une *projection* du vouloir réfléchi ; pour M. Ladd, elle est une construction du *Moi*. Enfin, pour M. Wentscher, la notion de *loi* perd, du point de vue de l'idéalisme le plus élevé, la suprématie que l'idéalisme avait cru jusqu'à présent devoir lui réserver, et le concept moral par excellence devient celui du *vouloir libre*, de la *personne*.

Ce qui parait ressortir de cette analyse comparée, c'est donc, en premier lieu, l'abandon définitif de l'*intuitionisme* moral. Le bien et le mal, d'un mot les *valeurs*, ne sont pas l'objet d'une connaissance *immédiate* ; l'idée du *développement* de la conscience est admise par tous les auteurs. C'est, en second lieu, l'abandon, définitif également, de ce que M. Ladd appelle très justement le *légalisme* moral ; la thèse kantienne de l'impératif catégorique est mise de côté, comme contraire (et ceci est remarquable) à l'*autonomie* proclamée par Kant. C'est, en troisième lieu, l'affirmation du *Moi* comme *centre moral* ; et cela est sensible même dans les thèses métaphysiques de MM. Laurie et Ladd, (ce dernier, en particulier, concevant Dieu comme un *Moi* infini). C'est, enfin, si nous exceptons peut-être M. Eisler, l'importance que tous accordent à la *raison* dans l'œuvre morale. Pourtant nul d'entre eux n'est pur *intellectualiste* ; et en cela consiste un nouveau progrès à l'égard de l'éthique kantienne. Le *sentiment* est pour tous la base des *valeurs* pratiques ; la raison organise ces valeurs, leur assigne des plans différents, fait de cet organisme un *idéal* d'action.

Ainsi, M. l'abbé Farges avait raison sur ce point, *Kant est dépassé*. Mais il ne l'est pas dans le sens du thomisme. C'est à Kant encore que cette transformation de la morale se rattache. Voir dans la liberté, dans la volonté, la *valeur suprême*, c'est une vue kantienne ; c'est à Kant que M. Wentscher prétend rester fidèle, même dans la détermination de son double axiome pratique. La thèse kantienne de l'*autonomie* a prévalu sur la thèse kantienne de *l'impératif catégorique* ; à cette substitution, l'influence de Nietzsche a fortement contribué. M. Gomperz cite Nietzsche avec faveur ; M. Wentscher adopte pour épigraphe deux versets de *Zarathoustra*, seul M. l'Abbé Farges réprouve Nietzsche et le taxe de folie. Sous l'influence de Nietzsche, le pur humanitarisme est délaissé ; M. Wentscher montre très bien que chercher le bonheur d'autrui n'a rien de proprement moral *en soi*. — En résumé, les tendances qui se dégagent s'exprimeraient exactement par le mot : *idéalisme*. Mais l'idéalisme moral est délivré, en principe, de toute attache métaphysique, il reste sur le terrain de l'*expérience* ; il implique la *création personnelle des valeurs*. L'épigraphe de l'*Ethik* de M. Wentscher est très significative : « Mon vouloir, dit Zarathoustra me vient toujours en aide, il est mon libérateur et le porteur de ma joie. »

J. Segond.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

I. — Philosophie générale.

Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage (28 marz 1900) gewidmet. 1 vol. in-8 de III-248 p. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1900.

Ce volume consiste en une série d'essais, dédiés à Sigwart, à l'occasion de son 70e anniversaire.

M. Benno Erdmann trace une *esquisse de la psychologie de la pensée.* Il explique la forme et le contenu de celle-ci par les lois de l'association, se référant pour cela non à la théorie de l'école anglaise, mais aux données de la psychologie physiologique. Il rejette la distinction kantienne entre la spontanéité de l'entendement et la réceptivité sensible. Il rejette également la distinction entre la pensée discursive et la pensée intuitive, toute pensée consistant en l'établissement de relations. Il n'admet l'universalité que pour la connaissance scientifique réduite en formules; et la nécessité même de celle-ci lui apparaît comme conditionnelle.

M. Wilhelm Windelband étudie le *système des catégories.* Le principe suprême de la connaissance est celui de l'*unité synthétique.* Celle-ci se réalise par le moyen des *catégories*, à la fois dans le jugement et dans le concept. Toutes les catégories rentrent, en un sens, dans l'espèce de la *relation.* Toutes peuvent se déduire de la nature même de l'*unité synthétique.* (Kant s'est mépris en tirant les catégories de la table des jugements; c'est la déduction inverse qui est la véritable.) L'unité établie par la pensée étant extérieure au contenu de la pensée, la catégorie de l'*être* se présente d'abord. Puis viennent deux séries, celle des catégories *constitutives*, lesquelles se rapportent aux déterminations de l'être pris en lui-même, et les catégories *réflexives*, lesquelles établissent des relations dans la pensée et non dans l'être. Le développement de ces dernières donne la logique *formelle*; le développement des premières donne la logique *transcendantale.* Les deux séries et les deux logiques sont inséparables.

M. Heinrich Rickert étudie *la causalité psychophysique et le parallélisme psychophysique.* Le rejet de la causalité psychophysique procède de la conception mécaniste de la nature; il entraîne le parallélisme psychophysique, et par là même l'animisme universel et même l'uni-

versel matérialisme qui détruit le parallélisme. Mais cette déduction repose sur un préjugé. C'est la connaissance *conceptuelle* qui divise la réalité en deux parties, qualité et quantité, et la science en deux branches inconciliables, psychologie et physique. La réalité n'admet pas cette division. Et rien n'oblige dès lors à rejeter la causalité psychophysique en vertu du principe (tout conceptuel et mécaniste) de l'adéquation entre la cause et son effet. — D'ailleurs, l'essai ne vise pas à donner du problème une solution positive.

M. LUDWIG BUSSE étudie *l'influence réciproque de l'âme et du corps et la loi de la conservation de l'énergie*. Il s'agit surtout dans cet article d'examiner les idées exprimées à ce sujet par Sigwart. M. Busse est d'avis qu'il n'est pas nécessaire pour sauver la causalité psychophysique de nier (ce qui serait illégitime) la valeur du principe de la conservation de l'énergie, mais qu'il suffit d'attribuer à ce principe son véritable sens. Il n'exclurait, en effet, une telle causalité que si le monde physique constituait un *tout fermé* : or c'est là une pure hypothèse, et elle équivaut au rejet de la causalité en question. Le problème demeure donc pendant, en ce qui concerne l'existence de cette causalité.

M. RICHARD FALCKENBERG communique deux lettres de LOTZE, l'une adressée à R. SEYDEL, l'autre à E. ARNOLDT.

M. H. VAIHINGER se pose ce problème : *Kant fut-il un métaphysicien ?* C'est le livre de PAULSEN sur Kant qui lui en fournit l'occasion. Il rappelle que lui-même, ainsi que BENNO ERDMANN et OTTO RIEDEL, a noté jadis la ressemblance entre la monadologie de Leibniz et la thèse kantienne du monde intelligible. Mais tous trois voyaient dans cet élément leibnizien du kantisme un résidu historique; Paulsen y voit l'essentiel du système. Aussi, dans son étude, le criticiste est caché par le métaphysicien; il ne tient pas assez compte des restrictions dont Kant fait usage toutes les fois qu'il parle du monde intelligible; il oublie que, pour Kant, *penser* une idée ce n'est pas *constituer* un objet qui lui corresponde; il oublie que, même en ce qui concerne les postulats de la raison pratique, Kant s'exprime presque toujours sous forme hypothétique. Que, d'ailleurs, on puisse trouver chez Kant des hésitations, voire des contradictions, cela prouve seulement qu'il n'a pas vu les choses sous un angle étroit. Et, puisque Paulsen veut nous montrer chez Kant le *platonicien*, il est bon de remarquer que chez Platon aussi on trouve de ces hésitations. En somme, le rapprochement éclaircit les deux systèmes; si Kant est un métaphysicien, Platon est déjà un criticiste.

M. A. RIEHL étudie *la découverte et la démonstration du principe de l'énergie par Robert Mayer*. Il montre comment il y a là deux moments indépendants, comment Mayer fut conduit à son principe par des inductions chimiques et physiologiques, comment il s'attacha pour le démontrer à la méthode expérimentale, à quel point il poussa l'horreur des hypothèses et le goût pour la détermination quantitative. — Enfin il indique l'insuffisance du principe de Mayer, qui est relatif à la

seule conservation, et la nécessité de le compléter par un principe d'évolution.

M. Wilhelm Dilthey recherche *les origines de l'herméneutique.* C'est une esquisse de l'histoire de la philologie, entendue au sens d'*interprétation* des écrits où s'exprime la conscience humaine, qu'il nous trace. Il demande que cette *interprétation* devienne une *science* à caractère *universel,* un intermédiaire entre la philosophie et les sciences historiques, au lieu de rester, à la manière romantique, l'expression géniale d'une individualité.

M. E. Zeller étudie *l'influence du sentiment sur l'activité imaginative.* Les représentations imaginatives subissent, plus que ne le font les impressions immédiates ou les produits de la réflexion, l'influence des *sentiments.* Cela est visible dans la mémoire imaginative, l'association des idées, les créations de symboles (langage et mythologie), enfin les créations esthétiques.

M. Heinrich Mayer compare *la logique et la théorie de la connaissance.* La logique moderne est fondée sur l'analyse de la pensée scientifique et des conditions auxquelles celle-ci est assujettie; elle est une *théorie de la science.* Mais, dès lors, ne se confond-elle pas avec la *théorie de la connaissance?* Il convient de distinguer ces deux disciplines. La *logique*, comme la science, repose sur le concept d'une vérité *hypothétique*; elle développe ce concept en se gardant de la contradiction, en visant à la certitude démonstrative. Il appartient à la *théorie de la connaissance* de se poser le problème fondamental de la vérité, c'est-à-dire de la *valeur de la connaissance.* On pourrait définir dès lors cette dernière discipline : la *logique de la métaphysique.* Ni l'une ni l'autre ne se basent sur la *psychologie* génétique; toutefois, puisqu'elles analysent la conscience, elles ne peuvent faire abstraction des données de la psychologie. — En résumé, en donnant au mot *science* l'acception la plus étendue, on pourra voir dans la *logique* et la *théorie de la connaissance* les deux branches de la *théorie de la science.*

J. Segond.

Dr M. Wartenberg. — Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung. H. Haacke, Leipzig, 1900.

Le problème de l'action a été la pierre d'achoppement de toutes les philosophies monistes qui, commençant par poser l'*existence* de substances, donnaient ensuite de celles-ci une définition telle que, pour expliquer la variété et la multiplicité des phénomènes résultant de leurs actions et réactions réciproques, elles étaient obligées de recourir à une foule de subterfuges que l'état de nos connaissances actuelles ne nous permet plus d'accepter. Une des principales erreurs du monisme consiste en effet à considérer les substances comme des êtres absolus, rigoureusement délimitées les unes par rapport aux autres, se suffisant chacun à lui-même et ne pouvant, à moins de perdre son

caractère absolu, subir aucune action de la part des autres substances Chaque substance agit dans une sphère qui lui est propre, constitue un monde à part et épuise tout l'ensemble des actions dont elle est capable, sans se soucier en aucune façon de celles que les autres exercent à côté d'elle, sans en subir la moindre modification et sans influencer à son tour l'action des substances voisines. Dans ces conditions, il ne peut être question de causalité au sens propre du mot, et l'auteur fait un court historique de cette question depuis Descartes jusqu'à Herbart, en passant par les occasionnalistes, Spinoza et Leibniz. Il montre Herbart considérant la causalité comme une illusion subjective, car d'après lui le monde est constitué par les substances, des *réels*, dont chacun constitue un être indépendant et impénétrable, simple et absolu et comme tel excluant toute multiplicité de propriétés et toute idée de changements quelconques de ces propriétés. Ce qui, d'après Herbart, nous donne l'illusion d'une multiplicité de propriétés, c'est la multiplicité des substances elles-mêmes, et ce qui nous apparait comme des modifications, ce sont les rapports variés que les substances affectent entre elles. Mais quels que soient ces rapports, chaque substance tend à persévérer dans son indépendance et dans sa simplicité absolues, et son action se manifeste tout au plus dans la résistance qu'elle oppose à se laisser influencer par les autres substances. C'est sur la critique de la théorie de Herbart et en fondant les idées de Leibnitz avec celles de Spinoza, que Lotze, l'auteur d'un des derniers grands systèmes monistes, a édifié sa conception qui, tout en niant l'indépendance et la simplicité absolues des substances et en considérant au contraire ces dernières comme susceptibles de changements aussi bien dans leurs propriétés que dans leurs positions, voit dans les substances des expressions, des membres subordonnés d'un principe unique qui agit en elles et par elles, les dirige et les ordonne à chaque instant, sans que les substances elles-mêmes soient capables de contrecarrer la volonté de l'être suprême ou de lui prêter le moindre concours, de leur propre initiative. Lotze se figure ainsi le monde dans un état de changement perpétuel, avec cette réserve qu'à chaque changement le contenu total du monde présente l'expression identique du même principe, une harmonie qui n'est pas préétablie mais que le pouvoir de l'Être suprême crée à chaque instant.

C'est en soumettant la conception de Lotze à une critique rigoureuse au point de vue des données scientifiques modernes, que M. Wartenberg conclut à l'insuffisance de la philosophie moniste en général et lui oppose résolument la conception pluraliste, comme découlant plus naturellement de la science actuelle. Le pluralisme ne nie pas l'unité de l'univers, mais considère celui-ci comme composé d'une multiplicité de substances (dont le nombre cependant n'est pas infini) agissant les unes sur les autres en vertu de lois immanentes de façon à former un tout, un ensemble harmonique, pénétré par la loi de la causalité, de l'action et de la réaction réciproques entre les

substances. Ces substances, la science moderne les nomme *atomes.* Il nous est impossible de pénétrer la façon dont les atomes agissent les uns sur les autres, mais en y regardant de près, il est facile de s'apercevoir qu'un atome n'exprime pas autre chose qu'une possibilité permanente d'actions, qu'un centre ou un ensemble de forces. On se figure en effet les atomes comme des substances plus ou moius solides et étendues, remplissant l'espace. Rien de plus erroné que cette conception. Loin de préexister aux atomes, l'espace et on peut dire aussi le temps, ne sont que des expressions, des attributs du mouvement, n'ont pas d'existence indépendante, et ce n'est qu'en vertu d'une abstraction que nous parvenons à décomposer le mouvement en temps et en espace, alors que c'est le mouvement qui crée le temps et l'espace qui sans lui n'existeraient pas. En considérant les atomes comme des masses solides et étendues dans l'espace, nous reconnaissons implicitement la préexistence d'un espace vide, idée qui ne répond à rien de réel. Dépouillés ainsi de ces attributs de solidité et d'étendue qui ne leur appartiennent pas, les atomes nous apparaissent tout simplement comme des centres dynamiques, des foyers de forces, des possibilités permanentes d'action et de mouvement. Les atomes agissent les uns sur les autres en vertu des lois d'attraction et de répulsion et ce n'est pas nier l'autonomie et l'indépendance de chacun d'eux que d'admettre que son action a besoin, pour se manifester, d'être provoquée par la présence d'autres atomes agissant à leur tour. La conception pluraliste pose l'identité de l'être et de l'action et ne voit dans celle-ci que l'expression des rapports entre les substances des atomes.

L'auteur montre ensuite comment, à la lumière de cette conception, tous les phénomènes, aussi bien ceux de la vie organique que ceux du monde inorganique, toutes les manifestations aussi bien psychiques que physiques, s'éclairent et deviennent compréhensibles. Dans les phénomènes organiques il faut distinguer le côté physiologique et le côté morphologique, ce dernier constituant la ligne de séparation entre la vie organique et le monde inorganique. Dans ce dernier la *matière* est tout, dans la vie organique c'est la *forme* qui domine, et s'il nous est facile d'expliquer les phénomènes physiologiques qui forment la base de la vie organique par les mêmes lois physico-mécaniques et chimiques qui président aux phénomènes du monde inorganique, ces lois ne nous sont d'aucun secours dès que nous voulons savoir pourquoi la réunion d'un certain nombre de substances agissant les unes sur les autres ne donne naissance aux propriétés que nous appelons vitales que lorsque ces substances forment par leur réunion un *organisme* et font partie d'un être vivant. Ce n'est pas que la forme constitue quelque chose à part, pouvant être séparé de la substance, de la matière; il n'en est pas moins vrai que dans le monde inorganique la même matière ne manifeste pas de propriétés vitales et que la forme, l'organisation, l'organisme constituent une condition essentielle de la vie. Toutes les tentatives d'expliquer la vie par des

moyens purement physiologiques et biologiques ont jusqu'ici échoué; il est possible que cette explication soit trouvée un jour, mais toutes les recherches dans ce sens ne seront efficaces qu'en tant qu'elles seront guidées par le point de vue téléologique, non par celui de la causalité, c'est-à-dire en tant qu'elles considéreront l'organisme non comme un *mécanisme* naturel, mais comme une *fin* naturelle.

En ce qui concerne la vie psychique, le pluralisme de l'auteur aboutit à un dualisme, en ce qu'il admet l'existence, à côté des substances physiques ou atomes, de substances psychiques ou âmes. Une psychologie sans âme est impossible. L'introduction de la notion de substance dans la vie psychique parait encore plus nécessaire et plus urgente que dans le monde physique, attendu que les phénomènes psychiques ont pour nous une réalité objective plus immédiate que celles des phénomènes physiques. Tout acte psychique est accompagnée par la conscience du sujet qui le rapporte à lui-même et le conçoit comme son état à lui, son acte à lui. Cette conscience du sujet constitue la substance psychique dont les différents états psychiques ne sont que des manifestations; elle n'est pas la *somme* de ces manifestations qui se produiraient sans lien entre elles, indépendamment les unes des autres, elle est l'être conscient lui-même dont l'activité psychique se manifeste dans la triple direction du sentiment, de la représentation, de la volonté. — L'existence d'une substance psychique une fois admise, il reste à expliquer les rapports dans lesquels elle se trouve avec les substances physiques. Partant de la loi de la conservation de l'énergie, on a cru devoir nier toute possibilité d'action entre ces deux variétés de substances et on a établi la théorie du parallélisme psychophysique. Mais cette théorie se trouve en contradiction avec toutes les données de l'expérience qui montre au contraire d'une façon incontestable l'existence d'actions et de réactions continues entre le corps et l'âme. La loi de la conservation de l'énergie n'est applicable qu'au monde physique, aux rapports entre les phénomènes exclusivement et purement physiques. Mais rien ne prouve qu'elle possède une valeur universelle et absolue et qu'elle s'applique également aux rapports entre les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques. Nous ne savons rien quant à la nature intime de ces rapports, mais nous ne sommes pas plus renseignés en ce qui concerne la nature intime des rapports entre les phénomènes purement physiques. L'objection tirée de la nature hétérogène des substances physiques et psychiques, cette hétérogénéité, dit-on, excluant à elle seule toute possibilité d'actions réciproques entre ces deux variétés de substances, cette objection n'a pas de valeur, car elle repose sur la conception d'après laquelle les atomes seraient des substances étendues, conception erronée, l'étendue ainsi que nous l'avons vu, ne constituant nullement une propriété essentielle des atomes, mais un attribut du mouvement, par conséquent une notion dérivée, secondaire. Les substances physiques ne sont pas plus étendues que les substances

psychiques, les unes et les autres constituant des centres dynamiques des possibilités permanentes d'action et de mouvement.

D. S. Janvellevitch.

II. — Philosophie religieuse.

Henri Bois. — Le sentiment religieux, 64 p. in-8, Paris, Fischbacher.

Dans cette intéressante étude, M. Bois se propose principalement de définir le sentiment religieux, en s'aidant des travaux contemporains. Il critique d'abord la théorie de W. James et de Lange. Il semble que M. Bois ait restreint un peu arbitrairement le sens de cette théorie. Ni Lange, ni W. James, n'ont, que nous sachions, identifié l'émotion à la conscience de certains mouvements *en tant que mouvements*, et si certains commentateurs ont expliqué ainsi cette théorie, c'est, sans nul doute, qu'ils ne l'ont pas bien comprise. L'émotion quelle qu'elle soit, a pour base physiologique, pour condition corporelle, des phénomènes moteurs, mais elle est une émotion, tout comme l'image d'une pendule correspond à des mouvements (probablement des centres optiques), mais elle est l'image d'une pendule. C'est précisément le propre de la conscience que cette traduction originale des mouvements du corps.

Si donc, le sentiment religieux est, comme tous les autres faits de conscience, conditionné par des mouvements du corps (et j'ai moi-même essayé de montrer que ces mouvements du corps sont principalement coenesthésiques, tout au moins en ce qui concerne le sentiment religieux *individuel*, ou mysticisme), ce sentiment religieux doit quand même conserver sa tonalité propre, son aspect « sui generis », et ce n'est pas l'avoir expliqué que de l'avoir fait disparaître. Une théorie ne doit pas supprimer un fait.

L'auteur discute ensuite les diverses définitions les plus récentes du sentiment religieux, et notamment celle de Schleiermacher pour qui le sentiment religieux se ramène au sentiment de l'infini. C'est résoudre une difficulté par une énigme. Du reste M. Bois, et nous l'en félicitons, n'accepte pas cette solution.

« Le sentiment religieux, dit M. Bois, a été individuel avant d'être social... le sentiment religieux complet contient en soi, à côté et au-dessus, comme au-dessous des sentiments sociaux, les sentiments individuels. » Quels sont ces sentiments individuels? « L'émotion religieuse est un sentiment analogue au sentiment qui se déploie dans les relations réciproques des personnes humaines, mais un sentiment relatif à des personnes surhumaines, donc un sentiment supra-social, qui se déploie dans les rapports des diverses personnes humaines avec la divinité conçue comme multiple et unique. » La difficulté qui se pose est de montrer comment se forme cette notion d'une personne

surhumaine; l'auteur ne nous montre pas d'une façon probante, à mon sens, comment la notion d'une *personne* divine fait nécessairement partie du sentiment religieux. Elle en est bien plutôt, semble-t-il, l'effet que la cause; un effet passager, un moment de son évolution historique, dont le sentiment religieux tend à se dépouiller peu à peu. Et s'il est peut-être encore vrai que ce sentiment « se déploie dans les relations personnelles entre l'homme et une divinité conçue comme personnelle », rien ne nous prouve que, dans son essence propre, le sentiment religieux contienne une affirmation aussi précise de son objet. Le psychologue parait ici avoir cédé le pas au théologien.

Le reste de l'étude est consacré à montrer les rapports du sentiment religieux avec l'intelligence et avec la volonté. Sentiment, intelligence, volonté! Quand nous débarrassera-t-on de cette trinité fastidieuse! Quand renoncera-t-on, une fois pour toutes, à cette classification qui ne correspond à rien. M. Bois emploie ces catégories après mille autres, et il serait injuste, étant donné surtout qu'il n'est pas un spécialiste de la psychologie, de lui en faire un reproche, mais cette division ne devrait plus apparaître dans un travail sérieux. Qu'on la laisse aux manuels et aux examens. Les trois quarts des non-sens et des paradoxes psychologiques actuellement en cours ont pour principale origine cette faute essentielle d'analyse, qui confond les propriétés du corps avec celles de l'esprit. Au fond, l'histoire de la théorie des trois facultés est intimement liée à l'histoire des formes subtiles que dut prendre, sous la pression des circonstances, l'instinct de conservation individuelle et sociale. C'est le dernier *avatar* de l'opposition de la Nature et de la Grâce. Toute la psychologie nouvelle est gênée dans ses mouvements par cette vénérable erreur.

La critique de l'intellectualisme que présente, chemin faisant, M. Bois, est digne de remarque. Il est assez d'usage de se croire quitte envers cette question par des généralités vagues; ici encore, les idées sont les victimes des mots; ces deux théories rivales, l'intellectualisme et l'autre (qu'on appelle, je ne sais trop pourquoi, la théorie physiologique) ne sont peut-être rivales que parce qu'elles sont mal dénommées; les arguments contraires n'arrivent pas à se rejoindre. C'est un écueil que M. Bois a su éviter.

Le reste de l'étude est une exhortation religieuse dont je n'ai pas ici à louer l'éloquence et la sincérité. En somme ce travail, intéressant comme contribution à la psychologie du sentiment religieux, l'est surtout comme un nouveau symptôme de la bonne foi et de l'ouverture d'esprit avec lesquelles la théologie, protestante ou catholique, commence à se tourner vers la science.

A. Godfernaux.

Bott. L. C. Bollea. — Il misticismo di S. Bonaventura, studiato nelle sue antecedenze et nelle sue esplicazioni, Torino, Carlo Clausen, 1901, 70 p.

Cette brochure, contient un examen sommaire des mystiques antérieurs à saint Bonaventure (notamment saint Bernard, Hugues, Aicard, Richard, Geoffroy et Gauthier de Saint-Victor, etc.). L'auteur, qui connaît bien son sujet, et qui est documenté aux bonnes sources, a le tort, à nos yeux, d'avoir voulu condenser en quelques pages ce qui aurait pu lui fournir la matière de tout un volume. C'est, du reste, un défaut fort honorable, en un temps où l'on voit souvent des auteurs tirer un volume de ce qui aurait pu être dit en trois pages. L'étude du mysticisme de saint François d'Assise intéressera les spécialistes, même après les travaux déjà nombreux qui ont été publiés sur cette question. Quant à saint Bonaventure, M. Bollea résume d'une façon très claire la doctrine, artificielle et naïve à la fois de ce grand mystique, et il en fait sentir la grande influence sur les destinées de la scholastique.

On voit qu'il s'agit ici surtout d'une étude historique, bien plus que psychologique. Cependant, au début de son travail, M. Bollea nous propose sa définition du mysticisme.

« C'est, dit-il, la science... qui a pour objet l'ensemble des rapports qui régissent la communication directe entre l'âme et Dieu, par le moyen de l'amour et de la contemplation. » Le mysticisme est, d'après lui, une communication directe, c'est-à-dire une *vision interne*, où les sens et la raison ne coopèrent pas, et qui se produit par un mouvement affectif de l'être, d'où naissent, avec l'immobilité, la contemplation, la découverte joyeuse de l'Infini.

Cette conception nous paraît fort exacte, et absolument conforme à la doctrine mystique. Elle évite cette erreur fréquente de considérer, comme faisant partie intégrante du mysticisme, tout un ordre de faits accidentels, parasites (visions, illuminations, etc.), qui en sont bien plutôt des déviations et des erreurs. Si M. Bollea avait prétendu faire ici œuvre de psycho-physiologiste nous lui aurions demandé quelques éclaircissements sur le siège, sur la localisation corporelle du fait mystique, car, pas plus que les autres, celui-ci n'est suspendu entre ciel et terre, mais comme les autres il a sa place dans le corps humain. A quoi M. Bollea nous répondrait sans doute que ce qu'il s'est proposé de faire c'est seulement un intéressant travail de contribution à l'histoire de la mystique. En quoi il a fort bien réussi.

A. G.

Antonio Renda. — Il pensiero mistico, Milano-Palermo, Remo Saudrore, éd., une brochure de 47 p.

L'auteur de cette brochure cherche à définir et à retrouver dans la pensée moderne le courant véritablement mystique. D'après lui le

mysticisme comprend à peu près invariablement : 1° Le sentiment unifié de la divinité — simple et insusceptible d'analyse — et de l'univers; 2° l'idée que le cosmos est produit par émanation plutôt que par création, et la théorie de l'identité de nature de tous les êtres; 3° une méthode spéciale pour acquérir la vérité; 4° un système dialectique propre et symbolique, etc. Or ce sont là des caractères qui manquent au mysticisme moderne.

On lira avec fruit cette courte étude où se trouvent des vues ingénieuses et certaines considérations historiques intéressantes.

A. G.

Raymond Lulle. — Ars brevis, traduit pour la première fois du latin en français, Paris, Bibliothèque Chacornac, 1 vol. in-12 de 101 pages, 3 francs.

La Bibliothèque rosicrucienne édite de temps en temps un petit ouvrage plus ou moins curieux. Celui-ci est une sorte de logogriphe où sont exprimés par des figures les rapports entre les essences et propriétés des choses. En somme c'est un système mnémotechique qui prétend faire connaître l'inconnu. Ce petit livre intéressera les érudits.

A. G.

L.-C. de Saint-Martin. — Ecce Homo, Paris, Bibliothèque Chacornac, 1 vol. de 64 p., 1 fr. 50.

Saint-Martin est peut-être moins un mystique qu'un moraliste assez profond. Son mysticisme est mélangé de philosophie, et le mélange est douteux ; la logique ne peut ici que gêner et refroidir l'expansion sentimentale. Mais on nous annonce la publication, dans la même petite série, de douze discours spirituels de madame Guyon, et nous souhaitons que cette publication soit faite le plus tôt possible. En un moment où l'attention se porte vers le mysticisme, il est désirable que, non seulement les discours spirituels mais aussi le *Moyen court*, et quelques autres ouvrages du même genre, soient réédités. C'est peut-être, en somme, dans les quiétistes, et, parmi les quiétistes, chez madame Guyon, qu'il faut chercher la forme la plus pure (au point de vue psychologique, non orthodoxe, bien entendu) de certains états mystiques.

A. G.

III. — Psychologie.

L. Dugas. — La Psychologie du rire. 1 vol. in-12, 178 pp., Paris, Alcan, 1902.

La question du rire est complexe : tellement que les divers auteurs

qui ont essayé de la résoudre ont adopté les solutions les plus variées. La question reste donc sinon entière, du moins toujours ouverte : et M. Dugas se demande si le seul moyen d'avancer n'est pas précisément de chercher en quoi concordent les diverses solutions proposées et quelle doctrine d'ensemble on en peut dégager. C'est pourquoi il va passer en revue les principales de ces solutions, en mettant de côté pour chacune ce qu'elle offre de bon : dans un dernier chapitre, il résumera ce qu'elles ont donné d'acceptable, et, si le mot n'est trop ambitieux, de définitif.

Il est tout naturel de débuter par la théorie physiologique : M. Dugas l'expose surtout d'après Bain et Spencer, mais il s'y arrête peu, considérant le rire comme un phénomène psychique, plutôt que physique. Son exposé va donc immédiatement à ce qu'on peut appeler la théorie émotive : le rire est régi tantôt par la sympathie et tantôt par l'antipathie : nous rions de voir les autres rire, et nous rions aussi de voir en fâcheuse posture ceux qui nous déplaisent. Mais cela n'explique par tous les rires : beaucoup relèvent de causes intellectuelles et sont dus soit à l'aperçu d'une contradiction, d'un manque de cohésion ; soit à la constatation de l'imprévu d'une situation, d'un manque d'à propos. — A côté de ces rires, nous trouverons ceux qui relèvent de la volonté : le rire de dédain, le rire du mépris, et tout cet ensemble de causes cher à ce que l'auteur appelle la théorie pessimiste du rire.

Il se pourrait d'ailleurs que le rire fût le plus souvent un simple jeu, et comme un libre exercice de l'esprit et des nerfs, et M. Dugas qui insiste longuement et à bon droit sur cette explication, peut-être, ne lui fait pas encore la belle part à laquelle elle a droit.

Après avoir ainsi criblé les théories pour choisir ce qu'elles ont de bon, il reste à conclure : c'est un chapitre où M. Dugas incline volontiers à l'opinion quelque peu sceptique de Cicéron sur les causes du rire. Mais s'il se prononce faiblement quand il s'agit des explications philosophiques du rire, s'il écarte d'avance les théories physiologiques (contre lesquelles il a beau jeu en les datant de Spencer et de Bain), en revanche il s'étend longuement sur les fonctions morales et sociales du rire, et ceux qui connaissent la finesse d'observation et la délicatesse morale de l'auteur auront le plaisir de trouver à la fin du livre quelques-unes de ses meilleures pages.

S'il fallait une critique à cette étude, ce serait que la physiologie y tienne si peu de place et que ses théories soient écartées aussi délibérément que s'il s'agissait d'expliquer le comique plutôt que le rire. Et cependant l'auteur, en principe, leur est si peu opposé qu'il n'hésite pas à proclamer l'intime relation de la morale à l'hygiène : dès lors, comment s'est-il refusé à voir que le rire ne se peut tout expliquer sans faire sa part à la physiologie? Au sens le plus large, le rire est une expression d'états émotionnels : il est donc, à des degrés divers, toujours lié à un état physiologique et l'on ne peut ni suivre son évo-

lution ni en classer les formes par la seule observation interne, quelque pénétrante qu'elle soit.

Dr JEAN PHILIPPE.

H. Marion. — L'ÉDUCATION DES JEUNES FILLES. In-12, Paris, Colin.

Ce livre posthume de notre regretté collaborateur a été rédigé d'après les manuscrits de plusieurs cours professés à la Sorbonne. Il est composé de treize leçons dont nous indiquons les principales : La condition sociale de la femme dans le passé; les données de la physiologie; physiologie comparée des deux sexes avant la puberté; la sensibilité féminine; l'intelligence féminine; la volonté de la femme; sa destinée; améliorations que sa condition comporte; question des droits de la femme.

A une époque où la question du féminisme est si fréquemment agitée et donne lieu, de part et d'autre, à des déclamations et exagérations faciles, il est agréable de lire un ouvrage où l'auteur, avec ce bon sens qui lui était propre, place les problèmes sur son véritable terrain, c'est-à-dire la nature de la femme qui, tout en n'étant ni supérieure ni inférieure à celle de l'homme, en diffère d'une manière irréductible.

« Il nous a paru, dit-il dans son Introduction, que la femme a les mêmes facultés que l'homme, mais autrement combinées et diversement développées. Les qualités qui dominent en elles sont autres et non moins précieuses que celles qui dominent chez l'homme. Comme le dit très bien Joseph de Maistre, les femmes ne sont nullement condamnées à la médiocrité : elles peuvent même prétendre au sublime, mais au sublime féminin. L'erreur de certaines femmes est de s'imaginer que, pour être distinguées, elles doivent l'être à la manière des hommes. Il n'y a rien de plus faux. La femme ne peut être supérieure que comme femme; dès qu'elle veut *émuler* l'homme, ce n'est qu'un singe. »

Avec sa finesse et sa pénétration accoutumées, Marion met en relief les principaux traits de la psychologie des femmes. Chez elle, le cœur, faculté dominatrice, moteur de son intelligence, explique les grandes vertus comme les défaillances de son caractère, ses craintes folles pour elle-même comme ses grands dévouements. Il n'y a pas de courage dont elle ne soit capable au service de ses sentiments : dans les maux irréparables, elle a une résignation, un héroïsme qui n'ont pas d'égal, au service de ceux qu'elle aime. Mais aussi, elle a pour eux toutes les timidités, toutes les angoisses paralysantes, quelquefois toutes les faiblesses.

Le plan d'éducation que l'auteur propose est extrêmement sage. Il ne faut pas élever la femme pour l'homme (comme la Sophie de J.-J. Rousseau pour le bonheur d'Émile); il faut l'élever pour elle-

même et la conduire à la pleine dignité d'une personne morale. Il ne craint pas d'entrer dans les plus menus détails, et c'est avec un esprit pratique qu'il examine les multiples aspects de son sujet : influences du milieu, rôle de la famille, en quel cas la pension est préférable, les préceptrices, le choix entre l'instruction privée ou celle des écoles, la discipline et les procédés propres à plier à l'obéissance; l'importance très grande, pour les filles, des compagnies, des familiarités, du respect de l'opinion. En ce qui concerne l'accession aux droits politiques, Marion pense avec Mme de Staël, que si on ne doit pas exclure la femmes des affaires publiques, elle doit, par prudence et par intelligence de sa vraie mission, se les interdire elle-même. On sait d'ailleurs quelle influence Marion a exercée sur la rédaction des programmes actuels de l'enseignement secondaire des jeunes filles et même sur les dispositions de la loi qui les a institués.

La psychologie pratique de ce livre peut se résumer dans cette conclusion sur l'intelligence de la femme : « Elle en a beaucoup, elle l'a très vive et très brillante, mais moitié par le fait de la nature, moitié par le fait de l'éducation, elle l'a décidément un peu superficielle en sa vivacité même, un peu courte de vue, plus rapide que sûre, plus fine que solide, plus instinctive que scientifique. Ce n'est pas une raison pour ne pas lui donner une forte culture; tout au contraire : ce n'est pas une raison pour faire fi de son désir de s'instruire, mais pour se défier un peu du genre de savoir dont elle est avide et dont elle se contente trop volontiers » (p. 217).

E.-W. Scripture. — STUDIES FROM THE YALE PSYCHOLOGICAL LABORATORY (vol. VIII, 1900, 123 p., Yale Univ. New-Haven, 1901).

Ce volume contient une longue description et explication de l'appareil pour examen de la vision présenté par Scripture au IVe Congrès; un bref article du même sur l'application du calcul aux résultats bruts des expériences; et enfin une étude de N. Mc Allister sur les mouvements dans l'écriture, et un second article de W. Davis sur l'éducation d'un côté du corps par l'exercice de l'autre.

N. Mc Allister s'est proposé de chercher dans quelles directions les mouvements de l'écriture sont le plus rapides : divisant le plan sur lequel se font ces mouvements par 4 lignes, et numérotant les degrés de 0° à 360°, en commençant par la droite, il a 4 angles droits, I et II au-dessus de l'horizontale; III et IV au-dessous, ce dernier finissant à main droite, de 270° à 360°, au-dessous de I qui va de 0° à 90°. Le champ ainsi repéré, il a fait exécuter des mouvements d'abord avec tout le bras, prenant le coude comme pivot : puis avec les doigts seuls, prenant le poignet comme pivot.

Avec tout le bras, les mouvements dans le champ de l'angle I sont

plus rapides que dans l'angle III, sauf dans une légère portion de ce dernier, de 255° à 270°; ceux dans l'angle IV plus rapides que dans l'angle II : mais ces deux derniers sont plus lents que dans I et III. Si l'on fait le tour des 4 angles, on voit que les plus rapides mouvements sont en I, et les plus lents en II (30 p. 100 de plus ; en III, les mêmes mouvements demandent 10 p. 100 plus de temps que ceux dans l'angle I, et dans l'angle IV, 25 p. 100 de plus qu'en I. En d'autres termes, les mouvements qui reviennent vers le corps sont plus rapides que ceux qui s'éloignent.

Avec la main seule, prenant le poignet comme pivot de ses mouvements, on constate que les mouvements sont un peu plus lents, dans toutes les directions : il faut pour exécuter un mouvement de la main seule et sans recourir au coude comme pivot, environ deux dixièmes du temps total en plus : différence supérieure à celle qu'indique Woodworth.

De ces études, M. Mc A. tire quelques indications pratiques pour l'écriture rapide et montre pourquoi les méthodes sténographiques sont d'autant meilleures qu'elles évitent davantage de faire appel à des mouvements se développant dans les angles où le mouvement est le plus lent. Malheureusement aucun des sujets soumis à ces expériences n'a cherché à exprimer ses impressions de conscience, qui pouvaient fournir d'excellents documents pour l'étude du sens musculaire.

Le travail de M. Davis, continuation de recherches déjà analysées ici (*Rev. Philos.*, juil. 1900) offre ceci de particulier que l'auteur a cherché à déterminer le mode de production de l'effort en fonction du tempérament.

On peut distinguer trois sortes de sujets : les nerveux, les flegmatiques et les moteurs : chacun est caractérisé par un tempérament et des aptitudes physiologiques particulières, qui l'obligent à s'adapter d'une manière spéciale au travail qu'il doit fournir; ainsi le nerveux est ordinairement petit, vite épuisé, etc. : d'où résulte qu'en serrant un dynamomètre, sa main, petite, saisira moins pleinement l'appareil, fera un mouvement plus rapide, etc.

Ces vues sont en partie confirmées par la façon dont les sujets s'adaptent aux efforts nécessaires : les nerveux n'ont besoin que d'un exercice léger; aux flegmatiques, il faut des efforts vigoureux; les moteurs sont intermédiaires. Le tempérament de fond, de réserve, est le flegmatique; il lui faut plus de préparation qu'aux autres, mais ses progrès sont ensuite meilleurs avec une dépense moindre, probablement parce que les réserves de ses muscles et de ses cellules nerveuses sont meilleures. Au contraire, le nerveux a moins d'énergie et de réserve, mais en peut disposer plus facilement.

Les conclusions de M. Davis sont . « la pratique d'un mouvement d'un seul côté du corps développe les aptitudes de ce côté plus que celles de l'autre; cependant, l'éducation d'un seul côté pour un acte rend l'autre côté plus apte à accomplir le même acte par les muscles

symétriques. Peut-être même ce développement vaut-il pour tous les actes. En tout cas, quand un groupe de muscles est éduqué d'un côté du corps, le groupe symétrique participe de cette éducation. Il est probable que, dans ce cas, les cellules nerveuses qui commandent ces muscles, et qui bénéficient de l'exercice, agissent à leur tour et améliorent les cellules symétriques de l'autre côté avec qui elles sont en connexion ».

Dr J. PHILIPPE.

H.-H. Bawden. — A STUDY OF LAPSES (*Psychol. Rev. Monogr.* XIV, 122 p. Mac Millan, New York, 1900).

Cette étude des erreurs, des *lapsus* dans la lecture, l'écriture, la conversation écoutée ou parlée, constitue une très intéressante contribution à la théorie des aphasies : l'auteur ne s'en est d'ailleurs pas dissimulé la portée à ce point de vue : la fréquence avec laquelle il cite certains classiques (Stricker, Bryan, Ballet, etc.), le prouve amplement.

Le *lapsus* consiste dans l'émission ou la réception d'un mot à la place d'un autre : c'est donc un désaccord entre la pensée et son expression, une légère et momentanée incoordination dans l'un des centres du langage. A ce titre, c'est une réduction de l'aphasie, un trouble très limité, mais qui nous présente en petit ce que serait la destruction ou l'abolition partielle des fonctions du langage.

A quoi tient le lapsus ? Un processus mental est toujours complexe : les causes du lapsus sont diverses, et, selon les cas, c'est l'une des suivantes qui prédomine : la hâte, la réticence, la nervosité, l'épuisement, la distraction, la confusion d'idées, l'hésitation entre deux synonymes, la difficulté d'une prononciation ou d'une écriture, l'abréviation, etc. — Reste à expliquer comment ces causes agissent.

Pour plus de clarté, l'auteur essaie de classer d'après ses propres expériences, les diverses erreurs : il distingue ainsi, d'un côté les erreurs verbales (un mot pour un autre) ou littérales (une lettre à la place d'une autre) — d'autre part, les erreurs orales (d'élocution) ou graphiques (d'écriture). Ces erreurs proviennent de causes diverses : tantôt, en effet, il y a conflit entre deux processus périphériques; tantôt le conflit est entre la périphérie et le centre; tantôt entre deux centres. Parfois l'erreur résulte à la fois de plusieurs conflits différents : ainsi l'écriture de *asll* au lieu de *well as* contient : 1° anticipation de *as* ; 2° élision de *we* ; 3° transposition de *ll* ; 4° fusion de deux mots en un.

Coordonnant tout cela, M. Bawden distingue les erreurs visuo-vocales, audito-vocales ; visuo-graphiques, audito-graphiques : c'est-à-dire les erreurs révélées par la prononciation d'un mot lu ou entendu, et celles révélées par l'écriture d'un mot lu ou entendu. Il part de là pour

ordonner ses expériences à fin d'étudier les processus mentaux qui accompagnent chaque sorte d'erreur et voir quelle est leur origine. Il tâche d'organiser ces expériences de façon à reproduire certaines sortes d'erreurs, pour examiner leur mode de production, analyser leurs éléments et saisir les relations entre leurs divers facteurs et, enfin, la coalescence étant l'agent principal de ces lapsus, tâcher d'en saisir les lois.

En procédant ainsi, il est amené à considérer l'emploi du mot comme se faisant grâce à une sorte de schème, que l'on remplit avec les lettres nécessaires à la formation du mot cherché : mais il arrive parfois que l'on oublie ou que l'on change une lettre, précisément au moment de l'introduire dans le schème : c'est alors le lapsus par changement ou par oubli d'une lettre. D'autres fois, deux schèmes voisins, alors qu'ils ne sont pas encore remplis par des caractères trop distincts pour être confondus, tendent à se confondre ou à fusionner : c'est alors l'erreur par fusion de deux mots ou par substitution d'un mot à un autre.

Partant de là, M. Bawden étudie successivement les lapsus résultant d'erreurs dans le langage intérieur, dans la prononciation mentale, dans la transcription de mots entendus ; les lapsus caractéristiques de notre tendance à former à la place du mot à employer, le mot qui nous est plus familier, et à l'employer dans le langage ou l'écriture ; ceux qui révèlent notre tendance à substituer une lettre à une autre analogue, à transposer ou à anticiper. Enfin, sous le nom de lois de conflits et lois de coalescence, Bawden étudie les retranchements de lettres, etc.

L'ensemble de ce travail, qui s'attache à un côté encore fort inexploré des troubles du langage, donne l'impression d'une œuvre un peu touffue, parfois, à cause de la surabondance des matériaux en certaines parties ; un peu obscure encore, parce que c'est un travail de début, qui demande à être repris et poussé ; mais en toutes ses parties très consciencieuse, et apportant une documentation neuve et précieuse à la question, si obscure et si complexe, des aphasies.

Dr J. PHILIPPE.

Ed. Thorndike. — THE MENTAL LIFE OF THE MONKEYS (*Psychol. Rev. Monog.* XV, 57 p., New York, Mac Millan, 1900).

L'auteur de ces recherches sur l'intelligence simiesque reprend en partie les procédés qu'il avait déjà employés pour étudier certains mammifères ; mais comme il s'agit cette fois d'animaux supérieurs, ses conclusions sont plus précises et moins paradoxales. Il ne fait d'ailleurs pas difficulté d'avouer lui-même que son travail reste incomplet sur bien des points.

M. Thorndike a employé deux procédés d'expérimentation : le premier, qu'il avait employé dans ses expériences précédentes, consiste

à faire ouvrir une boîte contenant de la nourriture, etc., et fermée par un mécanisme plus ou moins compliqué; le second, beaucoup plus ingénieux, consiste à présenter à l'animal certains objets, à faire certains gestes qui deviennent pour lui le signal d'une chose déterminée : par exemple tel objet lui annonce qu'il trouvera une certaine nourriture, etc. — L'expérience, en ce second cas, consiste à mesurer combien de répétitions sont nécessaires pour former l'association entre le signal et l'objet signalé. Ce sont surtout ces dernières expériences qui constituent la partie originale de ce travail : les premières expériences, déjà beaucoup trop compliquées pour les chats et les chiens, étant encore au-dessus de la portée du singe.

De ces diverses expériences, l'auteur conclut : 1° qu'il ne suffit pas au singe, pour apprendre des actes, même simples, de les avoir vu exécuter plusieurs fois — 2° que même pour les actes appris, le singe ne sait pas distinguer, agit au hasard de l'impression et non par inférence, et se déroute quand on lui change quelque chose dans le signal. Le singe ne raisonne donc pas, à aucun degré (p. 14-15). — Cependant son intelligence est bien supérieure à celle du chien, du chat et du poulet : ceux-ci procèdent lentement, par tâtonnement, *éliminant successivement les mouvements inutiles*; le singe, au contraire, va d'emblée aux mouvements décisifs. Peut-être cela tient-il, déclare M. Thorndike, à une vision mieux exercée, à une habileté manuelle plus grande, etc; peut-être aussi à ce que les expériences étaient organisées autrement. — Quant aux expériences avec les signaux, elles n'ont guère donné de résultats qu'au point de vue du temps nécessaire à la formation des associations : pour le reste, l'auteur conclut simplement que le singe ne peut avoir d'idées (p. 31); il note d'ailleurs qu'il faudrait, pour préciser ces conclusions, faire les mêmes expériences sur le chien, etc.

Dans la dernière partie, M. Thorndike examine si le singe peut s'instruire par des idées, comme l'homme : soit directement, soit par imitation de l'homme ou des autres singes. A plus forte raison, l'auteur conclut ici que le singe est incapable d'idées et même n'imite jamais, à proprement parler. Et cependant c'est un animal incomparablement supérieur aux autres mammifères, quoiqu'il n'ait pas d'autres procédés qu'eux, mais il est servi par des organes meilleurs, et peut-être les emploie-t-il autrement (p. 56). S'il fallait le classer, il serait certainement bien au-dessous de l'homme, mais encore à part et bien au-dessus des autres animaux.

Il y a, dans ce travail, d'excellentes observations, à côté de vues à *prioristes* et d'idées parfois simplement paradoxales. En le commençant, M. Thorndike s'excuse de n'avoir pas donné tout le détail de ses expériences, et d'en laisser quelques-unes inachevées : il eût été préférable de restreindre le cadre de ses recherches et de donner les deux premières séries d'expériences avec tous les renseignements nécessaires pour que le lecteur pût se les représenter et les contrôler avec

toute la précision désirable. Cela seul eût suffi pour la matière d'un volume, au lieu d'un essai écourté, mais où l'auteur a fait preuve de réelles qualités d'observateur.

F.-W. Colegrove. — Memory. *An inductive Study.* Henry Holt and Company, New-York.

Ce petit livre n'est pas une des moins intéressantes manifestations de l'activité philosophique des Universités américaines. L'auteur est un élève de Stanley Hall qui nous le recommande dans une courte introduction. Il a pu avoir un vaste champ d'expérience comme professeur et comme « Président » de l'Université d'Ottava. Les faits qu'il relate ont été recueillis et mis en œuvre à l'Université de Clark, mais l'ouvrage a été en grande partie remanié après une visite de l'auteur aux Universités allemandes.

La mémoire est un sujet d'études fort ancien qui a préoccupé des philosophes, encore très peu psychologues et qui, dans ces derniers temps, a particulièrement attiré l'observation des psychologues physiologistes de tous les pays. La matière est déjà assez abondante pour justifier d'être mise au point et résumée. Tel est le mérite de ces 300 pages qui ont toute la concision d'un manuel et toute la précision d'une enquête scientifique.

Comme l'indique le sous-titre, la méthode est « inductive » et, le plus souvent possible, expérimentale. L'auteur a visité les malades des hôpitaux, les aliénés, utilisé les « Questionnaires » et les procédés de la statistique, en même temps que les données les plus récentes de la physiologie et de l'histologie cérébrales. Le problème de la mémoire est donc envisagé dans toute sa complexité et à tous les points de vue, comme on s'en aperçoit à la diversité même des chapitres.

L'exposé historique est très clair et les théories sont utilement classées. L'analyse physiologique, aussi bien que la description des maladies de la mémoire, est très au courant et prépare heureusement le chapitre plus philosophique consacré aux rapports de l'esprit et du cerveau. La mémoire est essentiellement biologique. La vie est une reproduction et la mémoire aussi est une reproduction ou encore, comme dit Spencer, l'instinct est une espèce de mémoire. La « mémoire organique consiste dans l'aptitude à conserver les expériences spécifiques ou individuelles par les modifications de l'organisme; la mémoire psychologique consiste dans l'aptitude à fixer, à retenir et à reproduire les impressions passées avec la conscience qu'elles ont été antérieurement éprouvées ».

Pour les relations de l'esprit et du cerveau, on peut faire les trois hypothèses suivantes : dualisme, monisme, — matérialiste ou idéaliste, — parallélisme. Dans ce dernier cas, on se représente « deux séries

parallèles de phénomènes physiologiques et psychologiques qui se développent l'une à côté de l'autre, mais sans exercer jamais d'action l'une sur l'autre, *but never interacting* ». C'est encore là de la métaphysique et, d'après les faits, l'auteur adopte l'idée d'un « Parallélisme génétique et d'une interaction fonctionnelle, *genetic parallelisme and fonctionnal interaction* ». Et, avec ses connaissances physiologistes très précises, il essaie de montrer, dans les chapitres suivants sur la diversité des mémoires individuelles, la manière dont il conçoit cette relation.

La partie la plus intéressante de l'ouvrage est précisément celle où il dégage les conséquences de son point de vue sous la forme « d'applications pédagogiques ». Un système pratique pour cultiver la mémoire doit être fondé sur ses conditions physiologiques et il suffit, par exemple, de connaître les fonctions du cerveau pour comprendre combien est funeste le système des examens.

En somme, petit ouvrage très commode, et comme il est désirable d'en trouver plus souvent pour toutes les questions déjà très étudiées de la psychologie.

GASTON RAGEOT.

C. Wisler. — THE CORRELATION OF MENTAL AND PHYSICAL TESTS (*Psychol. Rev. Monogr.*, XVI, 62 p. New York, Mac Millan, 1901).

Ce travail donne les résultats d'un ensemble de tests combinés de façon à montrer les corrélations d'un test avec tous les autres : ainsi, l'examen de la mémoire, par exemple, révélerait ce que sont nos autres facultés. C'est du moins ce que cherchait l'auteur, mais il avoue lui-même que les résultats de ses diverses investigations ne lui premettent guère de conclure. Jusqu'à plus ample découverte, le test ne mesure que la faculté particulière à laquelle il s'adresse, sans atteindre par elle et comme si elle le reflétait, tout l'ensemble de nos aptitudes.

Dr J. PHILIPPE.

Prof. Th. Ziehen. — UEBER DIE ALLGEMEEIN BEZIEHUNGEN ZWISCHEN GEHIRN UND SEELENLEBEN, Leipzig, Barth, 1902. 2e édition, 67 p. in-8.

L'opuscule du professeur Ziehen peut être divisé en deux parties : la première purement historique résume les théories des philosophes grecs, scolastiques et modernes, sur les rapports de l'âme et du corps, et en particulier sur la localisation dans le cerveau des principaux processus psychiques; la seconde partie comprend à la fois l'exposé sommaire et la critique très rapide des principales théories métaphy-

siques émises même de nos jours pour « expliquer » le « parallélisme psycho-physique ».

En ce qui concerne l'histoire des doctrines, l'auteur s'est inspiré le plus souvent de l'œuvre de M. Jules Soury sur le « système nerveux central, sa structure et ses fonctions » (Paris, 1899), et de l'histoire de la psychologie par Siebeck (Gotha, 1884). Il convient simplement de rappeler comment la plupart des philosophes grecs et scolastiques, et au premier rang Aristote, furent amenés à placer dans le cœur le siège de l'âme : nous avons montré nous-même dans un article des *Archiv fur Geschichte der Philos* (en 1899), quelle prépondérance fut pour longtemps acquise à la théorie du πνεῦμα à la suite de son adoption par Aristote et les Stoïciens (cf. p. 10 et suiv.). La psychologie des premiers scolastiques se rattache au pneumatisme, bien que l'influence de la Bible et de Philon le Juif tende à amener une distinction de plus en plus nette entre le πνεῦμα matériel et l'âme immatérielle. Ni Descartes, ni Spinoza, ni Leibniz n'eurent une idée nette des rapports à établir entre l'activité mentale et le cerveau. Gall fut condamné « par ordre », Napoléon Ier l'a avoué depuis, par l'Académie des sciences de Paris, tant était puissante la prévention générale contre une doctrine entachée de « matérialisme ». Heureusement les travaux de Français tels que Desmoulins, Dax, Bouillaud, Flourens et Broca vinrent enfin ouvrir l'ère des recherches anatomo-pathologiques, depuis si fécondes et qui ont encore tant de progrès à réaliser.

L'exposé critique des doctrines qui, à l'heure présente, semblent le plus en faveur auprès des métaphysiciens, est trop succinct pour qu'aucun aperçu nouveau, digne d'être signalé, s'y rencontre. Le dualisme spiritualiste, le monisme substantialiste, spiritualiste ou matérialiste, le « psychisme » dérivé du monadisme (celui de Pflüger, duquel on pourrait rapprocher le « polyzoïsme » de Durand de Gros), l' « occasionalisme » attribué à Geulinx (il n'est pas question de Malebranche), le spiritualisme contemporain (qui attribue à l'âme le pouvoir de changer l'énergie latente en énergie cinétique), sont successivement réfutés au moyen d'arguments devenus classiques. Au nombre de ceux-ci, un de ceux qu'il est le plus surprenant de pouvoir noter comme employé par un psychologue, est celui qui remonte à Locke, bien qu'on le trouve dans des manuels tout récents, formulé contre l'existence de faits psychiques inconscients : « on n'a pas le droit d'attribuer une activité psychique à une partie de la substance nerveuse du moment où l'on est obligé de dépouiller cette activité de son attribut essentiel : la conscience ». Comme s'il n'était pas suffisamment établi que les faits psychiques attribués par un sujet à soi-même ne sont jamais qu'une partie des phénomènes d'activité mentale produits en ce sujet.

Ce qu'il y a de plus important dans la seconde partie de l'opuscule est l'indication des tendances communes aux théoriciens de l' « immanente philosophie » : Schuppe (1878 et 1894), Schubert-Soldern

(1882 et 1884), Rehmke (1895), Kauffmann, qui se rattachent à l'école « empiriocriticiste » d'Avenarius (1876 et 1888), et auxquels Ziehen est venu se joindre en 1898 par sa *Psychophysiologische Erkenntnisstheorie*. L' « immanente philosophie » est un phénoménisme qui n'admet pas que nous considérions ni la matière comme opposée à l'esprit, ni notre pensée comme dépendant uniquement de l'activité nerveuse ou cérébrale. Ziehen fait la comparaison suivante : Supposez un lustre comprenant un réservoir rempli de gaz et des becs recevant de ce réservoir la même matière (qui correspond au *monde des sensations* dans lequel effectivement nous vivons). « Les multiples becs avec leur flamme correspondent aux cerveaux humains qui éprouvent les sensations. Ils sont de formes différentes et contiennent des substances chimiques différentes. » Les flammes diffèrent donc les unes des autres comme nos perceptions du monde extérieur, qui dépendent de nos réactions personnelles, déterminées par la nature de notre cerveau. Donc pas d'opposition radicale, rien que des modes individuels divers. Le rôle de la science est d'apercevoir dans le monde extérieur cette matière sensible unique analogue au gaz du réservoir : il suffit pour cela de dépouiller les représentations individuelles de leurs déterminations subjectives qui sont dues à une « cérébration » propre à chacun de nous.

Cette vue philosophique peut être adoptée sans danger pour la recherche positive des faits et des lois; elle a l'avantage de ne point laisser subsister le problème du « parallélisme psycho-physiologique », problème mal posé d'ailleurs puisqu'il implique la croyance à deux entités métaphysiques irréductibles l'une à l'autre : la matière et l'esprit.

G.-L. DUPRAT.

L.-W. Stern. — ZUR PSYCHOLOGIE DER AUSSAGE. Berlin, Guttentag, 1902, 56 pp. et 3 fig.

Stern étudie expérimentalement dans cet ouvrage l'exactitude du souvenir. La méthode dont il s'est servi a consisté principalement à présenter à un certain nombre de personnes adultes et instruites pendant trois quarts de minute des dessins et à leur demander ensuite d'indiquer par écrit d'une part immédiatement après l'examen du dessin (déposition primaire), d'autre part plusieurs jours après (déposition secondaire) ce que contenait chaque dessin. Le résultat principal de ses expériences a été que le souvenir exact est non pas la règle, mais l'exception. Le nombre des fautes s'accroît avec le temps écoulé depuis l'observation. Les femmes oublient moins, mais elles altèrent davantage la vérité. Stern répartit les fautes constatées en trois groupes principaux : omissions, additions, transformations. Il cite deux groupes de causes des fautes : les fautes de la perception même,

qui peut être erronée en raison des éléments subjectifs que l'esprit ajoute à ce qui lui est donné, et celles du souvenir, qui est pour une part importante une reconstruction d'après des indices, qui amplifie peu à peu les faits (*fama crescit eundo*), etc. Stern croit à la possibilité, par une éducation appropriée, de développer chez l'enfant la faculté de se souvenir exactement et de dire en conséquence la vérité. Il insiste, en plusieurs endroits, sur l'intérêt pratique que peuvent présenter, notamment au point de vue juridique, des recherches expérimentales telles que celles dont il rend compte.

B. BOURDON.

W. Wundt. — SPRACHGESCHICHTE UND SPRACHPSYCHOLOGIE. Leipzig, Engelnnam, 1901; 110 pages; 2 marks.

Cet opuscule est une réponse à un ouvrage récent dans lequel Delbrück a critiqué un certain nombre des idées exposées par Wundt dans la partie parue de sa *Völkerpsychologie*. Wundt considère principalement les rapports de la psychologie et de la science du langage, le langage des gestes, l'évolution phonétique, la phrase et l'origine du langage. Il maintient contre Delbrück, sur tous les points essentiels, quand il y a désaccord entre eux, ses conclusions antérieures.

E. Martinak. — PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN ZUR BEDEUTUNGSLEHRE. Leipzig, Barth, 1901; 98 p., 3 marks.

Étude idéologique sur le signe et la signification (concept de signe, division des signes et des significations, etc.).

Julius Pikler. — PHYSIK DES SEELENLEBENS MIT DEM ERGEBNISSE DER WESENSGLEICHHEIT ALLER BEWUSSTSEINSZUSTAENDE. Leipzig, Barth, 1901; 40 p., 1,20 mark.

Cet opuscule est un résumé, sous forme de causerie avec un jeune homme, d'un ouvrage du même auteur antérieurement paru et intitulé *Das Grundgesetz alles neuro-psychischen Lebens.*

J. Stilling. — PSYCHOLOGIE DER GESICHTSVORSTELLUNG NACH KANT'S THEORIE DER ERFAHRUNG Berlin. et Vienne, Urban, 1901; 164 p.

L'auteur s'est proposé, dans cet ouvrage, d'appliquer à l'explication des principaux phénomènes de la vision les idées de la philosophie kantienne; outre Kant lui-même, il cite principalement Schopenhauer, A. Classen et Albrecht Krause. Par exemple, après avoir constitué la

table des concepts purs de la sensation, et trouvé qu'ils comprennent *trace*, *faible*, *fort*, *plein* (*spur*, *schwach*, *stark*, *voll*), etc., il applique ces concepts à celui de sensation lumineuse et obtient *lueur*, *sombre*, *clair*, *éclat*, etc.

Dott. Ernesto Lugaro. — UNA DEFINIZIONE OBJETTIVA DEI FENOMENI PSICHICI (*Archivio per l'Antropologia e la Etnologia, 1901*).

On ne peut se contenter de définir les faits psychologiques en fonction de la conscience : c'est une définition subjective qui ne pouvait suffire qu'au temps où la psychologie se croyait indépendante de la biologie. Elle soulève aujourd'hui de trop graves difficultés : Qu'est-ce que l'inconscient? Qu'entendre par la « conscience épiphénomène »? Pourquoi le parallélisme des faits de conscience et de conditions organiques est-il tantôt vérifié, tantôt violé ? Sur quoi se fondera la psychologie comparée pour appeler psychique, chez l'animal, ce que nous expriment les mouvements et attitudes extérieurs ?

Les phénomènes psychiques font partie de la classe plus vaste des phénomènes de la vie, et nous pouvons dire, avec Spencer, que la vie est « l'adaptation continuelle des relations internes aux relations externes ». Il s'agit de distinguer les phénomènes psychiques des phénomènes de la vie en général.

Spencer dit que « les vérités psychologiques diffèrent des vérités physiologiques, en ce que les premières n'ont pour objet ni le rapport des actes externes entre eux, ni les rapports des actes internes entre eux, mais l'adaptation des actes internes aux actes externes ». Mauvaise distinction : elle n'a rien qui ne convienne aux faits physiologiques.

Spencer en propose une autre : « La physiologie traite des changements simultanés et successifs; la psychologie ne traite que des changements successifs. » Mauvaise distinction encore : il y a des fonctions physiologiques (circulation, calorification) qui ne sont comprises que si l'on insiste sur ce caractère, qu'elles sont des *séries* de faits; d'autre part, dans la conscience il n'y a pas que des successions; il y a des séries qui se déroulent simultanément; et tout fait psychique isolé (autant qu'on peut concevoir un fait psychique isolé), considéré du point de vue anatomo-physiologique, implique une coordination extrêmement compliquée de processus organiques minimes localisés souvent dans des régions diverses de l'écorce cérébrale.

Cherchons à distinguer plusieurs espèces parmi les phénomènes de la vie :

Nous n'appellerons pas psychiques les faits de *structure*, où il y a bien une certaine correspondance entre l'intérieur et l'extérieur, correspondance avec adaptation, mais adaptation très lente, où le hasard est un facteur important. Nous n'appellerons pas psychiques les phénomènes de la vie cellulaire, les échanges nutritifs, les réponses de l'or-

ganisme aux excitations des agents physiques et chimiques; ni les réflexes simples qui sont une réaction directe et immédiate à une excitation simple. Nous n'appellerons pas psychiques même les réflexes de défense, les *réflexes préventifs*, par exemple l'acte par lequel une actinie rétracte ses tentacules quand elle perçoit dans le milieu ambiant une secousse qui peut être, mais qui peut n'être pas, liée à quelque danger.

Nous n'appellerons psychiques que *les réactions préventives à longue échéance*, les actes qui impliquent une représentation symbolique du monde extérieur, ceux où il y a à la fois adaptation et précision. Ce degré de correspondance n'est possible que grâce à un système nerveux *central*, coordinateur, capable d'enregistrer des réceptions qui ne donnent pas nécessairement lieu à une réponse nécessairement immédiate, capable de représenter à chaque moment, d'une façon symbolique, l'état de l'individu vis-à-vis du monde extérieur.

Le sentiment et la volonté sont symboliques des besoins de l'individu et de l'utilité de ses démarches par rapport à la satisfaction éventuelle de ces besoins.

Tout phénomène vital est un phénomène d'adaptation. Mais toute adaptation n'est pas psychique. L'adaptation psychique est celle qui n'est pas, de toute nécessité, immédiate, momentanée. Elle implique un relai (système nerveux central, où les impressions peuvent s'arrêter, séjourner, se combiner avec d'autres pour des réponses plus complexes et plus utiles. E. B.

IV. — Esthétique.

Lucien Bray. — Du Beau, *Essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique*. Paris, F. Alcan, 1902, in-8°.

Darwin, et d'autres avec lui, ont essayé de rattacher les phénomènes de la beauté à la sélection sexuelle. M. Bray part du même principe. Mais il sent bien que ce principe ne suffirait pas à expliquer l'évolution du sentiment et de l'idée de la beauté dans l'homme, ni surtout celle des arts qui l'expriment. A la base physiologique il substitue donc, ou plutôt il superpose une base psychologique, et ce sera la théorie de l'émotion, telle que l'ont exposée, quoique assez diversement, Lange, James et Ribot, théorie encore fragile, aux yeux mêmes des critiques (ainsi Binet et Dumas) les mieux disposés à la recevoir.

A l'égard de la base physiologique, s'imposent déjà des objections et des restrictions. D'une manière générale, j'estime que nous allons souvent un peu vite dans l'assimilation que nous faisons des processus observés dans le végétal, l'animal et l'homme, aussi bien d'ailleurs, en un domaine pourtant plus restreint, que dans la comparaison étroite des formes sociales primitives aux formes très développées. Ici, et

pour nous en tenir aux faits invoqués par M. Bray, est-il donc certain que le « rôle vexillaire » des organes colorés soit la seule explication scientifique de la beauté des plantes? Le fait même que leur coloris signalerait les fleurs aux insectes qui en recherchent le pollen, suggérera-t-il aucune conclusion précise au psychologue? En ce qui concerne les animaux, l'ornement précède-t-il ou suit-il l'instinct, est-il vraiment *choisi*, et n'avons-nous pas là deux manifestations simultanées de la vie, qui ne sont point liées l'une à l'autre par un rapport nécessaire? La diversité des types de beauté, dans l'homme et les animaux, ne témoignerait-elle pas plutôt contre la théorie sexuelle? Ne prouverait-elle pas que le besoin sexuel s'accommode d'abord de ce qu'il trouve, sauf à faire, secondairement, choix de certains caractères? Un tel choix, du reste, si incertain et désordonné, résulte-t-il vraiment d'une recherche de la beauté, au sens spécial et juste de ce mot?

M. Bray, dont l'ouvrage annonce un esprit éclairé et fin, ne s'est pas assez défié peut-être des facilités d'explication qu'offre le point de vue des harmonies naturelles, tout justifiable qu'il est dans l'ensemble, et beaucoup estimeront qu'il est imprudent, si l'on veut fonder sur ces harmonies une théorie du beau, de supposer ou paraître supposer une valeur de sensation qui serait la même dans la conscience de l'homme et dans celle de l'insecte.

Quoi qu'il en soit de ces objections, il nous faut aller à d'autres sources pour expliquer la beauté voulue, créée par l'art humain. Car enfin, on peut dire que tout ce qui est de la vie se ramène à ces deux actes, *se nourrir, se reproduire*. Mais cela n'implique point qu'on ait défini suffisamment le sentiment et l'idée de la beauté en les rattachant à la seconde de ces tendances.

M. Bray le sait aussi bien que personne. Et c'est pourquoi il cherche un point d'appui immédiat en une tendance plus complexe : tendance à se distinguer en quelque manière de ses semblables, qui est impliquée, dit-il, dans la sélection, et se réalise objectivement par des manifestations diverses, mouvements, cris, chants, colorations, appendices variés. Traduite dans la conscience, lorsque celle-ci atteint un développement suffisant, elle se révèle subjectivement par une émotion particulière qui est l'émotion esthétique.

Rien de mieux. Mais cette tendance est-elle primitive ou dérivée? M. Bray juge avec raison qu'il est malaisé d'en décider. Il ne répugnerait pas à voir en elle une combinaison de l'instinct reproducteur, soit avec la tendance à dépenser le surplus des réserves organiques, soit avec le sentiment du *moi*. De toute façon pourtant, ajoute-t-il, la tendance existe, et l'émotion du beau serait bien l'équivalent psychologique d'un besoin. Non pas en somme, hâtons-nous de le faire remarquer, du pur besoin sexuel, dont cette tendance complexe n'est pas l'expression telle quelle, et cette vue nous paraît décidément trop étroite.

Une fois même ces prémisses acceptées sans discussion, toute l'es-

thétique n'en resterait pas moins à construire. M. Bray a le sentiment très juste que nous devons recourir enfin, si nous voulons comprendre l'art, les vocations, l'évolution, à d'autres facteurs, et d'abord aux facteurs sensoriels. Voici une fillette de cinq ans à peine (je tire cet exemple d'une observation directe) : elle vient d'entendre une musique dont elle est ravie; aussitôt rentrée à la maison, elle cherche l'air, comme elle peut, sur le piano de sa mère, et réussit à le retrouver. Un an après, ayant reçu quelques leçons, elle invente de petits motifs; depuis ce temps, elle n'a cessé de composer, elle a fait de fortes études et s'est acquis une situation déjà considérable. Est-ce que nous verrons là une impulsion de l'instinct reproducteur, ou même, pour me servir d'un mot délicat de M. Rémy de Gourmont, une émotion sexuelle arrêtée à mi-chemin? Il me semble beaucoup plus simple d'y voir directement ce qui est, je veux dire une délicatesse extrême de l'oreille, une réceptivité spéciale de l'écorce pour les sons, le désir aussi d'exercer un sens mis en éveil et de renouveler une suite d'impressions qui font plaisir. J'accepterais volontiers, je le répète, que l'instinct sexuel est au fond de tout, qu'il communique sa chaleur à tout, et je ne nie point qu'il y ait intérêt à rechercher comment il irradie dans toute notre vie psychologique. Mais tant de faits s'interposent en ce passage du besoin brut à l'esthétique, et tant d'éléments nouveaux s'introduisent en chemin, que l'assise première disparait sous le terrain d'apport où notre plante pousse et s'épanouit, à peu près comme le rocher sous l'humus qui vient le recouvrir.

Je vois bien, d'autre part, comment l'amour devient un thème de l'art, et l'art une des formes du langage de la passion. Mais de cela non plus il ne sort rien qui nous puisse instruire sur l'évolution spéciale de la peinture ou de la musique. La grosse question engagée, sans doute, est de savoir jusqu'où la biologie peut nous conduire en psychologie. Et pour moi, je ne pense pas que les phénomènes psychiques soient une éclosion sans racines dans le sous-sol de notre organisme. Encore faut-il prendre tout l'organisme et ne pas sauter d'intermédiaires en nos essais d'analyse régressive. Il m'a donc paru nécessaire de faire quelques réserves au sujet de l'ouvrage, fort intéressant, de M. Bray, et je soumets à mon tour ces brèves remarques, pour ce qu'elles valent, à son propre jugement.

L. ARRÉAT.

Ettore Zoccoli. — L'ESTETICA DI ARTURO SCHOPENHAUER. *Propedentica all'estetica Wagneriana* (Milano, G. Agnelli, 1901).

M. Zoccoli, dont nous avons apprécié jadis un très bon travail sur Nietzsche, nous offre aujourd'hui *l'Esthétique de Schopenhauer*, en vue d'éclairer l'esthétique wagnérienne. Il n'a pas entendu faire une étude critique, mais un simple exposé, obtenu par un examen compa-

ratif des diverses œuvres du maître. Cet exposé comprend deux parties : I. La construction esthétique abstraite : traits fondamentaux de la gnoséologie de Schopenhauer; savoir et sentiment; arts et idées; arts; art et morale; psychologie de l'artiste; le plaisir esthétique; le sentiment du sublime; le sentiment du gracieux; le sentiment du beau. II. Pensées sur les arts particuliers : l'architecture; la sculpture; la peinture; la poésie; la musique. Il me paraît complet et clair. Il n'est pas opportun, d'ailleurs, que j'en donne ici un résumé, et je me borne à recommander cette brochure, dont les 83 pages pourront dispenser de lire plusieurs volumes.

L. A.

Erich Heyfelder. — KLACISSISMUS UND NATURALISMUS BEI FR. TH. VISCHER, Berlin, Gaertner-A. Heyfelder, 1901.

La science que nous nommons l'esthétique depuis le milieu du XVIIIe siècle, a entrepris l'exploration de ces deux domaines, qui tantôt se confondent l'un avec l'autre et tantôt se séparent l'un de l'autre : le *beau* et l'*art*. L'esthétique empirique a été, de préférence, la considération théorique de l'art; l'esthétique spéculative a été la philosophie ou la métaphysique du beau. C'est que l'art est un fait donné, tandis que la définition du beau devait être établie d'abord dans les systèmes des philosophes. Et dès qu'on a cherché à définir le beau, on s'est trouvé conduit à comparer les œuvres actuelles de l'art à un modèle idéal, à peu près comme l'on rapportait à un type idéal de l'État les institutions politiques existantes. — Ainsi s'ouvre l'Introduction de cette brève étude. M. E. Heyfelder y montre les différents points de vue de Platon et d'Aristote, puis de Kant, de Schiller, de Fichte, de Schelling, et enfin de Vischer et de Hegel. De là — et c'est la partie principale de son travail — il passe à l'analyse des idées de Vischer; il en fait voir les rapports avec celles de Hegel; il en note les variations et en explique le développement. M. Heyfelder est, à coup sûr, un critique bien informé; il est attentif et sobre. On lira ces pages avec intérêt. Si les théories qui y sont exposées sont devenues pour nous une curiosité historique, il convient de remarquer cependant que les mêmes problèmes sollicitent encore l'intelligence de l'homme et qu'il nous faut toujours en arriver, toute relative que soit l'importance qu'on leur accorde, aux larges inductions métaphysiques dont se préoccupèrent les esprits éminents du siècle qui vient de se fermer : mais nous sortons alors du domaine spécial de l'esthétique.

L. ARRÉAT.

V. — Sociologie.

Annales de l'Institut international de sociologie, publiées sous la direction de René Worms, secrétaire général. Tome VII, Paris, V. Giard et E. Brière, 1901.

Ce volume contient le compte rendu des travaux du quatrième congrès de Sociologie, tenu à Paris en 1900. A part les discours d'ouverture du président et du secrétaire général, nous signalerons les mémoires qui ont été lus et discutés dans les séances tenues par le congrès. Bornons-nous à donner brièvement les idées essentielles de ces différentes études.

Sur la question du *Clan*, M. Kovalewsky a lu un mémoire étendu et très documenté. Selon lui, la *gens* primitive est formée par une réunion de familles qui se croient unies par les liens du sang, le culte, le nom commun, la responsabilité collective et la possession indivise. Point de différence entre elle et les groupes totémiques des Peaux-Rouges et des Australiens. Le clan est un milieu pacifié duquel a été éliminé tout sujet de dispute, surtout en ce qui concerne l'appropriation des femmes faisant partie du même groupe. De là, l'exogamie. Enfin, l'auteur étudie les dégradations du clan et la filiation directe entre ce mode de groupement et l'État.

Du travail de M. R. de la Grasserie sur *La famille artificielle*, nous retiendrons la comparaison lumineuse qu'il établit entre la famille artificielle des temps primitifs de l'humanité et la famille artificielle hystérogène. La famille artificielle primitive a pour caractère original de se constituer par l'adoption non seulement d'un descendant, mais aussi d'un ascendant ou d'un collatéral. L'individu réalise, dans l'ordre humain, ce que le fétichisme réalise dans l'ordre divin. La famille artificielle hystérogène se constitue par l'invention des esprits gardiens, des génies; c'est l'ange gardien du christianisme: c'est le saint, servant de patron, etc. Au point de vue de la descendance, c'est l'adoption des Romains et de la législation contemporaine. Si de l'individu nous passons à la société, nous constaterons des phénomènes analogues; au point de vue ascendant, c'est la nation; au point de vue descendant, c'est l'absorption d'une nation par une autre, la naturalisation, etc.

M. Lester Ward soutient qu'il y a une *mécanique sociale*; il n'y a, selon lui, qu'une différence superficielle entre les sciences sociales et les autres sciences. La *mécanique sociale* se divise en statique et en dynamique. L'objet propre de la première c'est la structure sociale, l'ordre social résultant de la synergie; l'objet propre de la dynamique est le progrès, ou, du moins, la transformation de la société; les phénomènes qui la constituent sont des changements de type ou de structure, gouvernés par le principe de conation ou d'effort.

Parmi tous les *préjugés de la sociologie contemporaine*, M. E. de

Roberty étudie tout particulièrement celui qui se rapporte à l'emploi irrationnel du concept de *race*. Après avoir montré que l'âme collective d'une génération d'hommes ne se transmet pas intacte à leurs héritiers directs, et que nous ne sommes pas uniquement gouvernés par les morts, l'auteur conclut que, si la considération de la race a une grande importance en biologie, elle ne doit jouer qu'un rôle très restreint en sociologie.

Le mémoire de M. Albert Jaffé sur *Les associations industrielles et la solution pacifique des grèves* nous fait entrer dans le domaine des problèmes les plus actuels. Après une historique des associations industrielles, M. Jaffé, étudiant les moyens d'arrêter les grèves, indique l'arbitrage obligatoire, l'établissement de tribunaux dont les décisions seront exécutables, quand une tentative de conciliation préalable sera demeurée sans résultat, car « il ne faut pas interrompre le travail sans l'autorisation de la société ».

Le volume des *Annales* contient aussi, après chaque mémoire, les intéressantes discussions auxquelles il a donné lieu au sein du Congrès.

JULES DELVAILLE.

P. Eltzbacher. — L'ANARCHISME, traduction par O. Karmin, vol. in-18 de 417 p., Giard et Brière, éditeurs, Paris, 1902.

Les doctrines anarchistes présentent beaucoup d'obscurité : il y a quelques années un socialiste russe, G. Plekhanoff, a essayé d'en donner un exposé et une synthèse; mais sa brochure, *Anarchisme et socialisme*, est surtout un pamphlet; le livre de M. Eltzbacher (privat-docent à Halle) est au contraire écrit avec une grande impartialité. Comme son prédécesseur il examine sucessivement les théories des principaux représentants de l'anarchie; mais tandis que G. Plekhanoff n'avait étudié que Stirner, Proudhon, Bakounine, Kropotkine et quelques *épigones*, ici nous trouvons trois noms nouveaux : Godwin, Tucker et Tolstoï. Je crois qu'il y aurait eu avantage à ne pas considérer ces trois écrivains et à commencer par Bakounine, de manière à n'avoir qu'un groupe relativement homogène; quand à la fin de son livre l'auteur veut faire une synthèse, il se trouve en présence d'idées si divergentes qu'il est impossible de les ramener à un genre unique; les sept écrivains étudiés s'entendent pour rejeter l'État « pour l'avenir prochain des peuples civilisés » (p. 380); mais cette négation se fait dans des conditions fort différentes suivant qu'on la prend chez Tucker ou chez Kropotkine.

Les distinctions que l'auteur établit, sont parfois bien artificielles; ainsi Proudhon est regardé comme rejetant la propriété d'une manière absolue et Kropotkine comme l'exceptant; mais si « d'après Kropotkine il n'existera que la propriété commune pour toutes choses sans restriction » (p. 276) et si la « prise au tas, sauf rationnement en

cas de disette; est la règle » (p. 299), on ne voit pas trop ce que devient la propriété dans ce système.

Il me semble que l'on pourrait se faire une idée générale de ces diverses théories, autrement que ne fait l'auteur; elles expriment, toutes, sous une forme étroitement unilatérale, un aspect particulier des revendications d'un temps; elles ne doivent pas être considérées d'une manière logique; elles dépendent de l'histoire des tendances populaires. Tantôt l'anarchisme partira de l'équité, tantôt de la liberté des contrats, tantôt de la pitié pour les plus pauvres des hommes; il cherchera à donner à chacun des principes qu'il aura choisis, une forme aussi abstraite que possible et il perdra tout contact avec le développement des institutions. Mais à côté des théories existe un mouvement anarchiste, dont l'influence n'est pas négligeable dans les temps actuels; à mon sens ce mouvement ne devrait pas être expliqué par les théories, mais expliquer celles-ci; il parait que l'auteur réunit des documents pour étudier ce phénomène important de la société contemporaine.

G. SOREL.

VI. — Histoire de la philosophie.

Henri Schoen. — LA MÉTAPHYSIQUE DE HERMANN LOTZE, ou *La Philosophie des actions et des réactions réciproques.* 1 vol. gr. in-8, 291 p., Paris, Fischbacher, 1902.

Malgré les quelques chapitres de la *Philosophie médicinale* traduits par M. Penjon, Lotze ne fut longtemps pour la grande majorité du public français que l'auteur de la théorie des *signes locaux*, si bien exposé par M. Ribot dans sa *Psychologie allemande contemporaine*. On était ainsi tenté de voir en lui un psychologue, voire un psychophysiologiste, alors qu'il est au contraire avant tout un métaphysicien et même un théologien. C'est sous ce nouvel aspect que nous l'ont révélé la traduction de la *Métaphysique* par M. A. Duval, et plus récemment encore la thèse soutenue par M. Henri Schoen devant la Faculté des Lettres de Paris et publiée par la librairie Fischbacher, avec un portrait en similigravure du philosophe allemand. M. Schoen, collaborateur à la *Zeitschrift für Philosophie und Pædagogik*, organe de l'école de Herbart, et auteur d'un intéressant mémoire sur le théologien Ritschl, disciple de Lotze, était tout particulièrement préparé à la tâche qu'il a entreprise. Son étude très consciencieuse et très claire nous permet de nous rendre un compte exact de la place tenue par Lotze dans le mouvement philosophique du XIXe siècle. L'auteur de la théorie des signes locaux se rattache manifestement à Herbart, dont il occupa pendant de longues années la chaire à Gœttingue. Comme Herbart il combat les audaces de la métaphysique *a priori* et cherche

son point de départ et sa règle dans l'expérience; comme lui il proclame la relativité de notre connaissance; comme lui il se déclare nettement en faveur du réalisme, d'un réalisme mitigé par la doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps, tel qu'il demeurait possible après la *Critique* de Kant. Les *monades* auxquelles il ramène toute la réalité sont analogues aux *êtres simples* de son prédécesseur. Mais tandis que Herbart attribuait à ses êtres simples une nature immuable, toujours identique à elle-même, leur refusait toute activité propre et ne voyait dans le changement qu'un phénomène purement accidentel qui n'atteint pas le fond même de l'être, Lotze au contraire fait du changement la loi universelle et reconnaît à ses monades une faculté d'actions et de réactions réciproques qui en constitue l'essence même, de telle sorte que l'une quelconque d'entre elles ne saurait exister ni être conçue indépendamment de ses rapports avec les autres. C'était substituer au pur mécanisme herbartien un véritable dynamisme et cette différence essentielle entraîne à sa suite d'autres différences importantes. Dans la doctrine de Herbart les êtres simples éternels subsistent par eux-mêmes et Diêu n'intervient guère que comme un démiurge organisateur pour en régler les mouvements idéaux et expliquer l'ordre du monde. Chez Lotze le rôle de la Divinité a une toute autre importance. C'est de Dieu que les monades tiennent leur essence et leur existence; c'est en lui et par lui qu'elles subsistent; *in illo vivimus, movemur et sumus.* Lotze est ici plus près de Leibniz que de Herbart, et, comme Leibniz, il côtoie le Panthéisme. Mais il se défend d'y tomber et maintient aux âmes humaines une liberté assez difficile à comprendre, dont il fait d'ailleurs un objet de foi plutôt que de démonstration rigoureuse.

C'est que dans sa doctrine le sentiment a sa part ainsi que la raison. Les *jugements pratiques* ou *jugements de valeur* (Werthurtheile) ont pour lui autant d'importance que les jugements théoriques ou jugements rationnels, et davantage encore, car « c'est la connaissance ou le sentiment de ce qui doit être qui nous ouvrira la connaissance de ce qui est ». Cette affirmation dangereuse, assez étrange chez un savant tel que Lotze, et que Herbart eût énergiquement repoussée, est la conséquence d'une doctrine qui subordonne complètement le mécanisme à la finalité, non seulement dans l'ordre de l'action, mais aussi dans l'ordre de la science. Combien serait-il plus exact de dire tout au contraire que « l'on ne saurait arriver à connaître ce qui doit être que par l'étude approfondie de ce qui est »! Quoi qu'il en soit, la formule de Lotze nous révèle admirablement la tournure d'esprit de ce médecin-métaphysicien qui ne craint point de s'aventurer sur le terrain du dogme théologique, largement interprété, et nous explique la faveur marquée avec laquelle sa doctrine a été accueillie par toute une école de théologiens dont le chef est Ritschl.

Il ne faut pas s'étonner après cela de voir Lotze en revenir à la théorie des facultés de l'âme si fort combattue par Herbart : sa

psychologie, dont M. Schoen ne dit d'ailleurs que quelques mots, paraît en somme fort inférieure à celle de son prédécesseur, dont les analyses et les essais génétiques offrent aujourd'hui encore un si haut intérêt.

Telle est dans ses traits essentiels la doctrine que M. Schoen nous a fait connaître avec autant de clarté que d'exactitude et dont il a discuté dans une intéressante conclusion les mérites et les faiblesses, peut-être avec une indulgence un peu excessive. Il y faut voir surtout, à ce qu'il semble, une preuve de la force avec laquelle le réalisme monadique s'impose désormais à ceux qui, incapables de s'en tenir à la réserve du positivisme, s'efforcent de sortir du monde des phénomènes sans rompre avec l'expérience.

M. M.

G. Michaut. — Les époques de la pensée de Pascal. Paris, Fontemoing, 1902.

Ce livre est une biographie à arrière-pensée philosophique. Raconter les époques de la vie revient à raconter les époques de la pensée de Pascal. La biographie du philosophe résout les « contradictions apparentes » et explique « les contradictions réelles » des principes de conduite qui l'ont dirigé tour à tour. De là le titre de l'ouvrage qui, selon les règles de l'Esprit géométrique, demandait peut-être à être « défini », comme « un peu obscur ou équivoque ».

M. Michaut distingue quatre périodes dans la vie de Pascal : le préjansénisme (1623-1646), — la première conversion (1646-1649), — la pérode mondaine (1649-1654), — la conversion définitive (1654-1662). Ces divisions sont commodes, elles ont une valeur didactique ou d'exposition, elles sont d'ailleurs consacrées. Mais elles ne sauraient être bien rigoureuses. La première époque, tout intellectuelle et profane, exclusivement vouée à la science, empiète en fait sur les deux suivantes. Même, alors que, selon M. Michaut, la ferveur religieuse semblerait devoir s'accorder moins avec l'esprit scientifique que la mondanité, il se trouve que Pascal a plus cultivé les sciences après sa conversion que pendant sa vie mondaine. « Peut-être est-ce un peu contradictoire », dit l'auteur qui s'en prend à Pascal, lequel n'aurait point « mis dans sa vie une logique absolue ». Mais la contradiction ne serait-elle pas aussi peut-être à chercher des divisions où il n'y en a point? N'est-ce pas l'unité de la vie de Pascal qui fait éclater les cadres d'une chronologie artificielle? M. Michaut se plaît à détailler les traits et particularités d'un Pascal savant, d'un Pascal janséniste, première et seconde manière; il ne fond pas en une ces physionomies successives et diverses, infidèle en cela à la méthode et à l'esprit des maîtres qu'il déclare suivre, comme MM. Boutroux, Hatzfeld. Sous ce rapport, son livre marque non un progrès, mais un recul sur les études antérieures.

Les questions dont il s'embarrasse paraissent vaines, étant donnée l'importance de celles qu'il néglige. Jusqu'à quel point Pascal put-il être et fut-il épris de la science et du monde, et fut-il expert, je ne dis pas en science (la question serait trop absurde), mais en mondanité? M. Michaut se montre là-dessus très minutieusement informé. Mais il ne remarque pas que la vie de Pascal peut changer d'aspect, peut traverser des crises, mais se montre toujours animée d'un esprit profond, grave et passionné, que j'appellerai d'un mot l'esprit religieux. C'est l'esprit religieux que Pascal apporte dans la science dont il saisit la haute portée, la valeur infinie, dont il proclame la dignité, dont il revendique les droits. C'est un zèle religieux qui l'anime, zèle ardent jusqu'au fanatisme, dans sa critique des idées morales et sociales. Ainsi donc, dans la vie de Pascal, rien ne contredit, mais au contraire tout annonce et fait pressentir le fougueux janséniste, et « les époques de la pensée » de Pascal auraient dû, ce semble, nous être présentées, non comme les révolutions, mais comme les phases successives de l'évolution d'une âme.

Nous devons signaler, pour être complet, d'importants appendices (matériaux pour l'histoire du jansénisme, etc.), accusant encore le caractère de ce livre qui s'adresse plus aux érudits qu'aux philosophes.

L. DUGAS.

Dr C. Güttler. — RENÉ DESCARTES, MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA, nach der pariser original Ausgabe und der ersten französischen Uebersetzung. Mit Anmerkungen neu herausgegeben von Dr C. Güttler, a. ö. Professor an der Universität München. Munich, Oscar Beck, 1901; petit in-8, 250 pages.

Cette édition, destinée aux étudiants, et parfaitement appropriée à son but, ne comprend que les *Méditations* (sans les objections ni les réponses), en latin et en français (Version de Luynes). Un appendice donne, toutefois, en latin, la disposition géométrique de l'argumentation de Descartes (à la suite des secondes objections). M. Güttler a donné en outre une collation du texte français de Fédé (celui qu'a reproduit Cousin), avec celui de Luynes.

L'annotation est sobre et précise; l'introduction historique soignée et exacte. A la suite de chaque Méditation se trouve une critique, résumant les objections et les réponses, et où M. Güttler a fait preuve d'un esprit fin, en même temps que large et sans préventions. Quelques traits semblent indiquer que le public auquel il s'adresse est en majorité catholique; à ce point de vue, son travail est intéressant à étudier dans le détail.

Au sujet du choix de la traduction de Luynes, il est très heureux, à mon avis; Fédé l'a prise au reste comme base, mais les retouches

qu'il y a apportées l'ont plutôt gâtée comme style et comme sens. Luynes écrivait d'une façon châtiée; sa phrase est un peu lâche et ne rend point l'effet de tension du latin nerveux de Descartes. Parfois il tourne même à la paraphrase; mais il a bien approfondi le sens de son auteur et il le donne exactement. Ce n'est donc point par politesse que Descartes a donné son approbation pleine et entière à cette traduction. Ce serait certainement un excellent exercice, pour un jeune philosophe, que d'essayer de faire mieux; mais il en reconnaîtrait bientôt la difficulté, et sans doute il n'arriverait guère à donner l'illusion qu'on lirait Descartes lui-même.

Les *Méditations* ont été pensées en latin, comme le Discours de la méthode l'a été en français. Si ç'avait été l'inverse, ces deux œuvres immortelles différeraient singulièrement, *comme forme*, de ce qu'elles sont.

PAUL TANNERY.

J.-B. Baillie. — THE ORIGIN AND SIGNIFICANCE OF HEGEL'S LOGIC, A GENERAL INTRODUCTION TO HEGEL'S SYSTEM. 1 vol. in-8 de XVIII-375 p., London, Macmillan and C°, 1901.

L'intelligence de la *logique* de Hegel est la condition de l'intelligence du système hégélien. M. Baillie a voulu faciliter l'étude de la *logique*, en expliquant de quelle manière elle s'est constituée. La méthode dont il a fait usage est donc surtout *historique*. Il a cherché, d'ailleurs, à identifier le plus possible son exposé avec la pensée même qu'il expliquait, sans toutefois se borner, ainsi que d'autres avant lui (on pourrait citer *Vera*), à répéter les termes de son auteur. Il ne s'est pas interdit de rompre en temps utile le fil de l'exposé, pour noter ce que la pensée offrait d'équivoque, ou bien pour marquer le progrès accompli, ou bien enfin pour écarter les objections mal fondées. Il a consacré son dernier chapitre à la critique générale de la *logique*, critique à caractère surtout positif, puisqu'elle s'applique à montrer la vérité de l'hégélianisme en le ramenant au point de vue exact de la connaissance philosophique.

L'*Introduction* insiste sur le motif *religieux* de la spéculation de Hegel, motif qui demeurera prépondérant jusqu'à la fin. Le conflit entre l'*humanisme* individualiste des modernes, humanisme qui trouve son expression philosophique dans le *kantisme*, et l'*hellénisme* universaliste, donne au problème religieux un sens nouveau. Hegel s'efforcera de concilier ces deux exigences. — Le *chapitre II* étudie la *première phase* du développement, celle qui va de 1797 à 1800, et qui nous offre la *logique* de Hegel sous son aspect primitif. Hegel, à cette époque n'a pas atteint la pleine maitrise de soi; il est encore sous l'influence du romantisme; il exprime sa pensée sous une forme demi-mystique. *Logique* et *métaphysique* sont, d'ailleurs, distinctes à ses yeux, l'une étant l'œuvre de l'*entendement* et l'autre de la *raison*,

celle-là étant toute *formelle*, celle-ci étant seule *réelle*. Au reste, la doctrine du réel n'a rien d'original, se ramenant au fond au *monadisme*. Mais, surtout, cette première *logique* procède sans *méthode*; l'idée du *développement* des notions et de l'*immanence* est encore absente. — Le *chapitre III* étudie la *seconde phase*, de 1801 à 1807. Le *principe* philosophique est nettement posé dans cette période; c'est l'identité de l'*être* et de la *pensée*, de l'*objet* et du *sujet*. Bien que *logique* et *métaphysique* demeurent distinctes, elles se rapprochent l'une de l'autre, ayant un but identique. La *méthode* est déjà nettement élaborée, bien que ses deux parties, la phase *négative* (réflexion) et la phase *positive* (intuition) ne soient pas encore intimement coordonnées. Surtout l'idée de la philosophie envisagée comme *système* organique est clairement mise en lumière. Au reste, le demi-mysticisme n'a pas disparu, et Hegel en est encore, métaphysiquement, au stade *schellingien* de l'*indifférence*. — Le *chapitre IV* détermine le rapport entre la pensée de *Hegel* et celle de *ses contemporains*, l'interprétation *idéaliste* que donne Hegel de la doctrine de *Kant*, l'aversion qu'il manifeste pour le *subjectivisme* de *Fichte* et de *Jacobi*, son accord avec *Schelling*, accord qui ne va pas, d'ailleurs, sans de naissantes divergences, surtout en ce qui regarde la *méthode*.

Le *chapitre V* analyse le travail de *transition* qui s'effectue chez Hegel, sous l'influence du besoin religieux, de la philosophie de Kant et de la pensée de Platon, et qui l'amène à une rupture avec l' « école de Schelling ». La théorie de l'*indifférence* entre la *nature* et l'*esprit* ne le satisfait pas. L'*absolu* est en soi *esprit*. Et c'est pourquoi aussi la dualité de la *métaphysique* et de la *logique*, de l'*intuition* et de la *réflexion*, de la connaissance *positive* et de la connaissance *négative*, de la *raison* et de l'*entendement*, ne saurait être maintenue. Si l'*entendement* épuise la *diversité*, quel *contenu* restera-t-il à la *raison*, sinon l'*identité abstraite* et vide? C'est pourquoi enfin la grande affaire va être pour Hegel de fondre ces deux éléments dans l'unité du système. Et il faudra, pour cela, que la suprématie de l'*esprit*, son omniprésence dans l'*expérience*, soit bien établie. Tel va être le but de la *phénoménologie de l'esprit*, laquelle sera ainsi l'introduction naturelle à la *logique*. — Les *chapitres VI et VII* analysent le contenu de la *phénoménologie* et précisent son rapport avec la *logique*. — Le *chapitre VIII* étudie *l'origine et la nature du contenu de la logique*; le *chapitre IX l'origine et la nature de la méthode* de cette science. Deux notes très importantes terminent ce chapitre, l'une sur la *contradiction*, l'autre sur le *développement*. Le *chapitre X* a pour objet *les rapports entre la logique et la nature*. Le *chapitre XI* résume *l'histoire des origines de la logique*.

La *critique* qui fait l'objet du *chapitre XII* est très intéressante. L'auteur s'efforce d'établir en premier lieu que Hegel n'a pas atteint le but qu'il se proposait expressément. Il n'a pas réussi à identifier l'objet de la *logique* avec celui de la *religion*. D'une manière plus

générale, l'identification qu'il a tentée entre la *connaissance* et la *réalité* est illusoire. Il n'a pas vu que la connaissance *suppose* la réalité, qu'elle est abstraite et discontinue, tandis que la réalité est continue et concrète. Phénoménologie et logique nous offrent une *reflexion* sur l'expérience, mais on ne saurait voir en elles l'*expérience vivante*. En ce sens, la *logique* ne nous présente pas cette *vérité absolue* à laquelle Hegel prétendait. Elle est le produit de l'*esprit individuel*, et non la conscience de l'*esprit absolu*, la *révélation* de Dieu. Mais cette critique, ajoute M. Baillie, n'enlève pas à la logique de Hegel sa valeur suprême. Il a démontré le caractère *objectif* de la connaissance, en faisant voir en celle-ci une œuvre de l'*esprit*, en montrant que la *conscience* est la condition indispensable de l'*expérience*, et qu'elle constitue la *réalité dernière*. La *logique* est l'analyse du développement de l'activité même de la conscience, de l'esprit. La *méthode* de la logique est donc bien la méthode *absolue*; la *vérité* de la logique est donc bien, en ce sens, la vérité *absolue*.

J. SEGOND.

R. Falckenberg. — HERMANN LOTZE. *Erster Teil : das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen. Mit Bildnis.* Stuttgart, Frommann, 1901, 1 vol. in-8, 206 p.

Edwin Proctor Robins. — *Some Problems of Lotze's Theory of Knowledge edited with a biographical Introduction by J. E. Creighton.* New-York, Macmillan, 1900, 1 vol. in-8°, 108 p.

Vida F. Moore. — *The ethical aspect of Lotze's Metaphysics.* New-York, Macmillan, 1901, 1 vol. in-8°, 101 p.

Je réunis à dessein ces trois études relatives à H. Lotze, à un philosophe dont la renommée et l'influence paraissent s'accroitre avec le temps.

Nous n'avons encore que la première partie de l'œuvre entreprise par le professeur R. Falckenberg; mais elle se suffit à elle-même [1]. C'est d'abord une biographie de Lotze composée principalement avec des fragments des nombreuses lettres que l'auteur a pu recueillir, de telle sorte que le philosophe de Gœttingue semble y raconter lui-même sa propre vie, et, ensuite, l'exposé de la genèse et de l'achèvement de ses œuvres par le même procédé. On se figure aisément l'intérêt de cette publication. Les détails dont elle est pleine, quelquefois piquants, toujours exacts, donnent un vif relief à la physionomie de ce penseur qui avait commencé par des études scientifiques et qui avait, en même temps qu'une singulière puissance de réflexion, un admirable talent d'écrivain et du goût pour la poésie. Nous trouvons ici quelques pièces de vers qui ne sont pas sans mérite. Son caractère est bien

1. V. dans la *Revue*, t. XII (1881), p. 321, l'article de M. Rehnisch : « H. Lotze, sa vie et ses écrits ».

celui que m'avaient laissé entrevoir d'anciennes relations, très digne des nombreuses amitiés dont témoigne cette correspondance : un mélange de noblesse et de bonhomie, de courtoisie et de finesse, avec le sentiment de sa valeur. On sait que Lotze, né en Saxe, passa la plus grande partie de sa vie à l'université de Gœttingue, qu'il honora par ces travaux, et qu'après avoir beaucoup hésité, il accepta l'offre d'une chaire à Berlin, et mourut bientôt après. — M. F. continue à suivre l'ordre chronologique dans la publication des lettres ou fragments de lettres relatives à la succession des œuvres et, d'après cet ordre même, il répartit celles-ci en quatre groupes. C'est d'abord « l'Encyclopédie des théories médicales », à laquelle appartient la *Medicinische Psychologie*. Viennent ensuite les « petits écrits », où se rencontrent des essais de littérature et de philologie. Après eux, ce sont les trois volumes du *Microkosmus*, et l'histoire de l'esthétique, précédant la seconde édition du Microcosme. Enfin, le système de philosophie, comprenant la *Logique*, la *Métaphysique*, traduite en français par M. Duval, et une troisième partie consacrée à la *Morale*, qui n'a pu être achevée et dont quelques morceaux détachés ont été seuls publiés. Le travail de M. F. nous fait assister réellement à la conception et à l'exécution de ces ouvrages dont quelques-uns ont rendu impérissable le nom de leur auteur.

Comme le prouvent les opuscules de MM. E. P. Robins et V. F. Moore, on les étudie dans les Universités des États-Unis aussi bien qu'en Europe.

Le premier, dont c'est une œuvre posthume, s'est proposé l'examen de quelques problèmes au sujet de la théorie de la connaissance de Lotze : le problème de la méthode, celui de la manière dont la réalité nous apparaît, et celui du rapport de la réalité et de la connaissance. La méthode de Lotze, suivant lui, est une méthode de médiation ou de conciliation des doctrines, non dans le sens d'une opération mécanique par laquelle on obtiendrait comme une moyenne arithmétique, mais dans celui d'une nouvelle interprétation des faits, de manière à en former de nouveaux concepts. Cette méthode est la clé de toute sa philosophie. Elle explique sa critique de l'emploi de la déduction *a priori*, critique si mal comprise par quelques commentateurs, et, en même temps, elle justifie Lotze d'avoir admis, avec Kant, qu'il faut d'abord trouver une théorie de la connaissance qui permette d'apprécier et l'étendue et les limites de la connaissance humaine : or cela n'est possible qu'*a priori*. Le second problème donne un exemple typique de l'application de cette méthode. Kant avait soutenu que la réalité est inconnaissable, que nous connaissons seulement des phénomènes. Après lui, Hegel avait considéré ces phénomènes comme étant toute la réalité. Lotze ne regarde pas la réalité comme inconnaissable; il n'admet pas davantage que la réalité se confonde avec l'apparence; il enseigne que, dans l'apparence même, nous atteignons le réel. En d'autres termes, voyant que si on part de la doctrine de Kant on en vient à nier l'existence de la chose en soi, il soumet à

une nouvelle interprétation les faits qui ont servi à fonder cette doctrine, et aboutit à cette conclusion que notre connaissance vraie n'est pas simplement la connaissance des phénomènes, mais bien celle de la réalité par leur moyen; car ils en sont une manifestation partielle. Et, en même temps, il découvre que nos concepts ne sont pas réels, comme ce serait le cas si l'apparence *était* la réalité; ils n'ont qu'une valeur logique ou de méthode, et ne peuvent suffire par eux-mêmes à la *construction* d'un système métaphysique. En quoi, exactement, consiste cette réalité et quel en est le rapport à la connaissance, c'est le troisième problème. Pour Lotze, la réalité est un ensemble organisé de mois (*selves*), qui réagissent les uns sur les autres. Chacun d'eux est tour à tour sujet et objet, suivant le point de vue auquel on se place, c'est-à-dire sujet en tant que connaissant, objet en tant que connu. On peut deviner ici les critiques dirigées par notre philosophe contre la théorie kantienne de la causalité. Il admet une réelle *interaction* entre sujets et objets. De là, à côté d'analogies, une grande différence entre sa doctrine et celle de Leibniz, qui était si éloigné d'expliquer la connaissance du réel par une influence du connu sur ce qui connaît, et réciproquement.

Je voudrais que ce résumé beaucoup trop concis permît cependant d'apprécier l'intérêt de cette *thèse*, dont l'auteur, mort âgé à peine de vingt-sept ans, paraît bien avoir mérité les regrets exprimés par son ami, M. Creighton, qui s'est chargé de la publier.

M. V. F. Moore, de son côté, s'est proposé d'établir, non seulement que le système de Lotze est tout pénétré d'un sentiment moral et esthétique, mais surtout que des conceptions morales sont le facteur essentiel de sa métaphysique et que, si on omet d'en tenir compte, sa manière de comprendre l'univers parait à la fois incomplète et incohérente. Malheureusement, la troisième partie de ce système, celle qui devait traiter de la *valeur*, c'est-à-dire du beau et du bien, est restée inachevée. On n'en a recueilli, dans des opuscules publiés par des mains pieuses, que des ébauches. Mais à travers toutes ses œuvres achevées, depuis la *Medicinische Psychologie*, on rencontre les éléments d'une théorie du primat de la raison pratique sur la raison spéculative, qui est imitée, sans doute, de Kant, mais qui, dans une doctrine générale si différente de la doctrine kantienne, prend un aspect tout nouveau et se rapproche singulièrement des idées de Leibniz. A défaut de définitions précises que l'auteur n'a pas eu le temps d'amener au dernier degré de perfection, on y trouve déjà toute la richesse de pensées qui est le trait caractéristique de ses ouvrages et permet de se convaincre que la philosophie de Lotze, comme on l'a dit, est vraiment un idéalisme moral et religieux fondé sur un réalisme modéré et prudent. En partant de l'observation la plus scrupuleuse, elle s'élève par degrés à la conviction que les trois *règnes* de la vérité (logique), de la réalité (métaphysique) et de la valeur (morale, esthétique et théocidée) ne peuvent être ramenés à l'unité par la raison

théorique, pas plus qu'il n'est possible à un être fini de déduire d'un seul principe tout l'univers, mais que, séparés dans la pensée, le vrai, le réel et le bien, cette sorte de trinité, ne font qu'un pour qui se place au point de vue de ce qui est l'objet de la tendance naturelle de tous les êtres, du bonheur auquel aspire ce qui constitue notre propre fond, la sensibilité dans tous les sens de ce mot. Et par là nous sommes conduits à concevoir Dieu comme la cause métaphysique du monde et, à la fois, comme une personne morale infinie, et nous prenons de nous-mêmes une notion achevée, celle d'un mécanisme, d'une part, aussi bien dans la vie physique que dans la vie mentale, et celle d'une personne, dans laquelle la sensibilité même est le fondement de la personnalité, dont la raison, qui lui permet de connaître sa fin, est le caractère propre, capable de liberté et immortelle.

Un trait commun, et qu'il faut signaler, de ces *thèses* bien dignes d'être connues, c'est l'importance croissante de la Bibliographie de Lotze dans les deux mondes, à laquelle l'une et l'autre ont constamment recours.

A. PENJON.

Robert Reininger. — KANT'S LEHRE VOM INNEREN SINN UND SEINE THEORIE DER ERFAHRUNG. 1 vol. in-8 de 154 p., Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1900.

« Chacun lit Kant à sa manière », nous dit M. Reininger, dans les premières lignes de son *introduction*; et ce jugement, il l'applique en particulier à la *Critique de la raison pure*. C'est même cette diversité dans l'interprétation qui fait, d'après lui, le prix de l'œuvre kantienne. Or, à lire Kant de la sorte, on aperçoit bientôt dans son œuvre maintes contradictions. A quoi tiennent ces contradictions ? M. Reininger en voit la source dans la dualité de direction suivie par la pensée de Kant. La *critique* repose sur l'*esthétique transcendantale*; et l'on démêle dans la théorie du *sens intime* deux attitudes bien diverses. De cette dualité d'attitude procède l'équivalente dualité que l'on retrouve dans la *théorie de l'expérience*, véritable objet de la *critique*. (En effet, en dépit de la manière dont le problème critique est posé au début : possibilité des jugements synthétiques *a priori*, Kant le transforme bien vite, et fatalement, en cet autre : possibilité des jugements synthétiques *a posteriori*).

La première attitude est celle-ci : le *sens intime* est en parallélisme absolu avec le *sens externe*; le *temps* est la forme du sens intime *exclusivement*. Il suit de là que le monde spatial est étranger à la succession; il en résulte encore que, tandis que le sens externe s'identifie avec son objet, le sens intime nous donne seulement du sien une représentation, le monde intérieur n'ayant pas dès lors une immédiate réalité. Or la première conséquence est inadmissible; le change-

ment et par suite la succession, font partie intégrante du monde spatial. Il y a deux méthodes pour échapper à ce défaut : ou bien faire déborder le *temps* du sens intime sur le sens externe; ou bien ramener le sens externe à une modalité du sens intime. Kant choisit cette deuxième méthode; de là sa deuxième attitude. Or les conséquences en sont graves : la réalité du monde externe se trouve changée en pure *idéalité*; nous n'avons plus affaire, empiriquement parlant, qu'à des représentations.

Et la *théorie de l'expérience* se trouvera bien diverse, selon que l'on adoptera l'une ou l'autre attitude. C'est ce que montre M. Reininger, en développant de façon conséquente les deux hypothèses. Dans le premier cas, en effet, le monde externe est indépendant; la sensibilité a une valeur propre; la matière de l'expérience n'est pas pure réceptivité, étrangère par elle-même à l'ordre; l'application des catégories est conditionnée par la nature des phénomènes; la chose en soi est purement limitative à l'égard de la connaissance; l'acte transcendantal n'est que le postulat d'une harmonie foncière entre les données sensibles et les formes intellectuelles. Ainsi se développe un idéalisme *critique*, à caractère objectif, très opposé à l'idéalisme de Descartes ou à celui de Berkeley. Dans le deuxième cas, le monde externe est dépendant à l'égard du monde interne; la sensibilité n'a qu'une valeur d'emprunt, étant représentation confuse de l'ordre intellectuel; l'application des catégories est la source de l'unité des phénomènes; la chose en soi est positive, cause *intime* de la représentation; l'acte transcendantal est *constitutif* de la connaissance. Ainsi se développe un idéalisme quasi berkeleyen, à caractère subjectif. Les deux attitudes sont présentes simultanément dans l'œuvre kantienne; de là les contradictions que l'on y relève; de là, en particulier, ces réfutations inconséquentes de l'idéalisme berkeleyen, comme celle de la 1re édition. La 2e édition, au contraire, est conséquente dans la réfutation de l'idéalisme, car elle la fonde sur la thèse de l'indépendance du sens externe). — Il y a donc lieu, si l'on veut purger l'œuvre kantienne de ses défauts, d'adopter la première attitude. Mais il faut se convaincre, en même temps, que la thèse de l'*unité transcendantale*, fondement de l'idéalisme critique, n'est pas une thèse dogmatiquement déterminable, mais bien une simple *hypothèse* explicative de l'expérience. Par suite, la substitution kantienne d'une *métaphysique du sujet* à la *métaphysique* — prékantienne et tuée par le kantisme — *de l'objet* n'est pas légitime.

J. SEGOND.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Psychological Review.

(Vol. VIII., Janv.-Nov. 1901.)

J. Jastrow : *Some currents and undercurrents in psychology* (p. 1-26). — M. Jastrow signale quelques-uns des problèmes à l'étude, et reprend en particulier cette idée de Munsterberg : « Sans la psychologie, la physiologie du cerveau serait encore aveugle ». Bien des doctrines courantes en physiologie ne sont que la traduction d'observations psychologiques.

A. Ormond : *The social Individual* (p. 27-41). — L'association et l'imitation sont les deux pivots de toute société : elles ne sont possibles que dans la mesure où chaque conscience individuelle peut se figurer celle des autres.

J. E. Downey : *An experiment on getting an after-image from a mental-image* (p. 42-59). — Me Downey a observé une jeune fille, sans notions sur les images consécutives, et qui peut visualiser mentalement une couleur qu'on lui a présentée et maintenir cette image mentale jusqu'à pouvoir en projeter une image consécutive correspondante. D'après Me Downey cette jeune fille serait très peu suggestible.

Discussions : R. Dodge : *The psychology of reading.* — J. M. Baldwin : *Scheme of classification for Psychology.* Les têtes de chapitre de cette classification, qui sera suivie dans plusieurs Index bibliographiques, sont : I. Généralités. — II. Anat. et Physiol. nerveuses. — III. Sensations. — IV. Conscience. — V. Connaissance. — VI. Sentiments. — VII. Mouvements. — VIII. Mentalité supérieure. — IX. Sommeil, Pathologie mentale. — X. Psychologie sociale, Pédagogie, etc.

G. W. Patrick : *The Psychology of Profanity* (p. 113-127). — Le juron est une forme de réaction instinctive que la civilisation a condamnée comme toute impulsion irraisonnée.

Warner Fite : *Art, industry and Science* (p. 128-144). — Au point de vue psychologique, l'art est avec l'industrie dans le même rapport qu'avec la science : l'artiste se distingue de l'industriel comme l'appréciation diffère de la connaissance ; ce que l'on comprend n'est plus objet d'esthétique, mais de science.

R. Dodge et T. Cline : *The angle velocity of Eye movements* (p. 145-157). — Les auteurs, après avoir montré l'insuffisance des méthodes de Volkmann, de Lamansky-Helmholtz, et même de Huey-Delabarre,

pour mesurer la vitesse des mouvements oculaires (par exemple dans la lecture), proposent le procédé suivant :

Une raie lumineuse projetée sur la cornée, très nettement, est réfléchie par celle-ci comme par un miroir convexe : ses déplacements indiqueront donc les mouvements de l'œil. Le rayon réfléchi est dirigé sur la fente horizontale d'un objectif photographique : une plaque photographique repérée se meut d'un mouvement uniforme, et sur ce cliché, on peut lire l'amplitude et le temps des mouvements oculaires. Les auteurs ont trouvé les temps suivants pour une page d'impression placée à 30 centimètres :

Mouvement de 5° = 28σ,8	15° = 48σ.2	30° = 80σ.4
Mouvement de 10° = 38σ,8	20° = 54σ.8	40° = 99σ,9

Au début, ils avaient remarqué qu'au-dessus de 16°, le mouvement de l'œil est double : d'un premier mouvement il se fixe à 3° ou 4° du point à regarder, et de là, il fixe ce point précis : ce double mouvement a été éliminé en faisant porter l'impression sur un plus grand nombre d'éléments rétiniens.

IXe Annual Meeting of the Am. Psychol. Associat. — Parmi les principales communications : R. Verkes : *Habitude et mémoire chez les Invertébrés.* — Mac Keen Cattell : *Examen psychophysique des anormaux.* — E. Pace : *L'antagonisme des deux yeux.* — C. Judd : Les *mouvements de l'écriture.* — C. Judd Franklin : *Sur le syllogisme*, etc.

Psychol. Labor. of Chicago. — J. Angell and Warner Fite : *The Monaural localisation of Sound* (p. 225-246 et 449-458). — Étude comparée d'un sujet normal et d'un sourd d'une oreille : l'appareil employé était celui de Pierce et Matsumoto (*Yale, vol. V, Rev. Phil.*). Il résulte de ces recherches : 1° Que la localisation est aussi facile avec une seule oreille pour les sons venus d'avant en arrière; pour ceux du côté de l'oreille sourde, la tête, etc., servent d'écran obscur et font exagérer les erreurs de localisation dans l'audition biauriculaire; — 2° La localisation se fait d'après les changements de ton des sons complexes : le passage au pavillon de l'oreille, autour des os de la tête, aux méats auriculaires, modifient le timbre des sons et nous permet de les repérer. Moins le son est complexe, plus il est difficile à localiser; — 3° Les mouvements des yeux, les résidus des expériences visuelles et motrices et peut-être des résidus héréditaires d'expériences analogues, nous aident à ces localisations : il ne semble pas que les sensations cutanées interviennent (cependant les aveugles déclarent s'en servir).

Dans une seconde série d'expériences, les auteurs ont comparé l'exactitude de cette localisation chez des personnes normales et chez des sourds d'une oreille depuis plus ou moins longtemps. L'aptitude à localiser les sons est d'autant plus grande que la rééducation de l'oreille saine, obligée de se passer du concours de l'autre, est plus ancienne : la perte récente d'une oreille est une grande gêne.

Enfin les auteurs ont constaté d'une façon plus nette encore, que les sons se localisent d'autant plus facilement et d'autant mieux qu'ils sont plus complexes : un son pur, nu, est très difficile à localiser.

G. L. Thorndike et Woodworth : *The influence of improvement in one mental function upon the efficiency of other functions* (p. 247-261; 384-395; 553-564). — Les auteurs ont institué de très longues recherches pour savoir quelle influence l'entraînement par des expériences répétées et l'éducation d'une fonction exerce sur ses voisines. Leurs recherches ont surtout porté sur l'estimation des surfaces; le choix des mots contenant une lettre désignée (p. ex. s) dans une page; l'aptitude à rappeler un souvenir. L'exercice a, naturellement, développé la fonction étudiée : mais les expériences n'ont guère permis de déterminer comment ni par quels éléments cette éducation pouvait agir sur les fonctions voisines et connexes.

W. Urban : *The Problem of a logic of the Emotions and affective Memory* (p. 262-278 et 360-370). — Examen du problème posé par Ribot, et principes d'une théorie de l'abstraction des émotions : quelle est la qualité d'émotion soumise à l'abstraction; comment une émotion particulière est subsumée dans un sentiment.

Discussions. J. M. Gillette : *Auto-observation d'images consécutives se répétant à chaque nouvelle perception, sans que les anciennes disparaissent.*

F. H. Giddings : *A provisional distribution of the United States into Psychological classes* (p. 337-349). — L'auteur de cet article préliminaire a imaginé de classer des caractères en désignant les types moteurs par M, les émotifs par E et les intellectuels par I. Ceci fait, on cherche à classer les populations des États-Unis d'après ce que révèlent, sur leur caractère, leurs occupations, leurs religions et leurs lectures.

R. Woodworth : *On the volontary control of the force of the Movement* (p. 350-359). — Étude très brève sur la sensation de la force dépensée dans un mouvement. Ordinairement nous en jugeons par la durée et l'étendue : ce sont les éléments d'appréciation du dynamomètre et ergographe. M. Woodworth a cherché un dispositif qui fait abstraction de ces éléments, autant que possible, et, en inscrivant la force d'un coup de poing, il a constaté qu'il y a à la fois corrélation avec l'étendue et la durée, mais aucun de ces éléments ne révèle exactement la force. C'est donc par ailleurs que nous en avons la sensation. M. Woodworth croit pouvoir conclure de là à une sensation musculaire directe.

V. O'Shea : *The psychology of number : a genetic view* (p. 371-383). — Considérations pour expliquer comment l'enfant va d'un objet à deux, puis peut compter trois, etc. : l'acte de synthèse.

Angell and W. Fite : *News apparatus* (p. 459-467). — Description d'appareils nouveaux : une clef à contacts multiples; un appareil pour déterminer le seuil de pression; une nouvelle forme du pléthysmographe de Hallion et Comte; un nouveau thermomètre explorateur.

C. Lloyd Morgan : *Further notes on the relation of stimulus to sensation in visual impressions* (p. 468-473). Reprenant et complétant des expériences antérieures (*cf. Rev. Philos., sept. 1901*) critiquées par Max Mayer, Lloyd Morgan conclut que la valeur sensorielle des surfaces colorées est proportionnelle non à la valeur de leur coloration, mais à celle de leur luminosité.

Psychol. Laborat. of Michigan. — Y. H. Bair : *Developpement of Volontary control* (474-510). — Dans cet article très précis et très substantiel, H. Bair examine comment nous apprenons à mouvoir un muscle.

Pour cela, il a choisi un muscle isolé, neuf de tout mouvement antérieur et cependant mobile : le muscle postérieur de l'oreille (*auriculaire postérieur*) remplit ces conditions chez la plupart des personnes, qui sont incapables de mouvoir le pavillon de l'oreille. Grâce à un dispositif adroit, il a enregistré sur un cylindre les mouvements de l'oreille déterminés par les contractions de ce muscle. Ceci trouvé, il a commencé par exciter électriquement ce muscle : le mouvement de l'oreille s'est inscrit, et le sujet capable d'une minutieuse introspection a pris conscience de ce mouvement, mais sans pouvoir ni l'inhiber, ni à plus forte raison le modifier. — Mais ayant conscience de son action, il pouvait déjà l'aider et renforcer le courant. Dans une seconde série d'expériences, le sujet a pu lutter contre la contraction et en arrêter l'effet : mais ce n'était encore qu'une action négative, une simple inhibition. Enfin, dans une troisième série, le sujet a pu contracter lui-même et sans le secours du courant électrique, son auriculaire postérieur : par conséquent il mouvait lui-même son oreille ; cependant ce mouvement n'était pas obtenu directement : il fallait, pour y arriver, passer par un intermédiaire et imprimer au front des mouvements qui gagnaient la région voisine, les muscles de l'oreille. Enfin dans une dernière série, certains sujets seulement arrivaient à mouvoir directement ce muscle de l'oreille. — Tout cela s'est développé à mesure que le sujet acquérait le contrôle de ce mouvement : il a d'abord subi le mouvement et n'a pu apprendre à le produire (ou plutôt à le reproduire) qu'après en avoir eu d'abord la sensation. Il n'y a donc pas de sens d'innervation tant qu'un mouvement n'a pas été exécuté[1] : l'éducation d'un mouvement ne peut venir qu'après, et consiste d'abord à pouvoir retenir le muscle. Ceci fait, on peut le mouvoir en l'englobant dans une association d'autres muscles que l'on sait déjà mouvoir, et enfin on sépare de ces mouvements associés, on isole ce mouvement de l'association qui avait permis de l'exécuter.

Commentant enfin les résultats et expliquant ses graphiques, H. Bair conclut que le point important, dans l'éducation des mouvements, est la séparation du groupe de muscles à mouvoir et l'arrêt, la limitation

1. Ce sens peut ensuite, grâce à la mémoire des mouvements précédents, être antérieur au mouvement à exécuter.

de l'attention sur ce groupe; l'enfant est excité par le milieu et, pour s'y adapter, à mouvoir ses muscles de certaine façon : les impressions primitives provoquent des mouvements comme une décharge réflexe : c'est ce réflexe qu'il faut transformer en mouvement volontaire, et l'opération est d'autant plus difficile pour l'homme que son milieu très complexe change à chaque instant et lui envoie d'autres impulsions auxquelles il faut à nouveau s'adapter avant d'y puiser les éléments d'un mouvement volontaire.

E. A. Kirkpatrick : *A genetic study of space perception* (p. 565-577). — Analyse des éléments de l'espace (toucher, équilibre, champ visuel) et de la manière dont l'enfant semble acquérir l'idée d'espace.

W. H. Sheldon : *A case of psychical causation* (p. 578-595). — L'auteur trouve dans notre façon de développer la série des nombres, un exemple de causation interne.

E. Potwin : *Study of early memories* (p. 596-601). — Les recherches ont porté sur 65 étudiants du collège Mount-Holyoke et 25 de l'Université de Gale. Le classement des réponses sur le plus ancien souvenir a conduit à distinguer : 1° Les souvenirs uniques et ceux répétés; 2° Les souvenirs d'événements rares et importants, ou ceux de petits détails; 3° Les souvenirs de sensation (audition, gustation, etc.). — A un autre point de vue, on peut distinguer les souvenirs concernant le sujet lui-même, et ceux concernant d'autres personnes.

Les souvenirs fixés par une seule impression représentent 73 p. 100 chez les femmes, 28 p. 100 chez les hommes; les souvenirs de petits détails : 68 p. 100 chez les femmes et 12 p. 100 chez les hommes; les souvenirs extraordinaires représentent 32 p. 100. Enfin il n'y a qu'un exemple de souvenir auditif.

En général, le premier souvenir remonte à trois ans pour les femmes, à quatre ans et demi pour les hommes.

Discussions : R. Hessler : *Redreaming dream* (p. 606-609). — Curieux cas de rêves, les uns agréables, les autres sombres, se répétant plusieurs fois identiquement les mêmes, dans la même période de sommeil. L'auteur attribue ces effets à l'emploi du salol.

D[r] J. Philippe.

The American Journal of Psychology.

Vol. XII, oct. 1900-oct. 1901.

A. Trettien. — *Creeping and Walking* (1-57). Étude par questionnaire sur la façon dont l'enfant apprend à marcher à quatre pattes et enfin debout : l'auteur conclut des réponses (par une théorie analogue à celle de Baldwin) que l'enfant choisit à travers la masse des mouvements qui s'exécutent d'une façon presque réflexe, celui qui lui donne le plaisir de réaliser l'acte dont il a besoin pour avancer, se tenir droit,

etc. : il répète ensuite ce mouvement ou cette attitude à satiété, par plaisir et pour se l'assimiler complètement.

F. Angell. — *Discrimination of clangs for different intervals of Time* (58-79). C'est la suite et fin d'un article du vol. XI, n° 1 : en étudiant l'influence de la distraction sur l'appréciation de bruits différents, l'auteur arrive à cette conclusion : la distraction, quand il s'agit de *comparer* deux sensations, a presque le même effet que le fait de laisser un intervalle de temps entre deux sensations à comparer ; la distraction aurait donc un effet analogue à l'éloignement du souvenir.

W. Ch. Bagley. — *The apperception of the spoken sentence ; a study in the psychology of language* (80-130). Après une rapide revue sur les principales théories psychologiques du langage et sur les expériences psychophysiques, M. B. explique son but : chercher comment se fait en nous l'aperception d'une phrase qu'on prononce ; comment nous nous représentons mentalement une suite de mots formant un sens, mots que nous connaissons déjà par des expériences antérieures. Pour cela, il retranche certaines lettres d'un mot d'une phrase : le sujet supplée ces lettres, bien ou mal ; en tout cas de façon à montrer comment il a *restauré* le mot incomplet d'après la représentation qu'il s'en est faite en l'entendant ou le voyant.

De ces expériences très variées, M. B. déduit un certain nombre de conclusions, dont voici les principales : c'est au commencement du mot que les élisions sont le plus difficiles à suppléer, bien ou mal ; ces suppléances sont d'ailleurs d'autant plus faciles que le mot est accompagné d'un contexte plus long ; au contraire, toutes choses égales, il est d'autant plus difficile de remplacer une élision dans un mot, que celui-ci est plus long. Enfin c'est à la fin d'une phrase qu'il est le plus facile de suppléer, dans un mot, les lettres qui manquent.

L'élision des muettes (*t*...) est ce qui altère le plus la perception d'un mot : celle des demi-voyelles (*r*...), celle qui l'altère le moins ; enfin les gutturales (*th*...), les sifflantes (*s*...) et les nasales (*m*...) sont intermédiaires entre les deux ci-dessus. Les consonnes qui dominent la prononciation d'un mot sont un élément capital dans le symbole auditif. — Quant aux lettres que l'on emploie pour remplacer, ce sont, le plus souvent, des éléments simples, et, parmi ceux-ci, surtout des demi-voyelles.

Si l'on étudie maintenant la manière dont se fait l'aperception de la phrase en question, on voit que toutes les expériences antérieures concourent à cette aperception : il y a toute une série d'associations et d'actes de reconnaissance, pour arriver à l'aperception exacte. On se représente l'ensemble de la phrase idéalement, et on visualise certains mots. Lorsque le sujet est un visuel, il tendrait au contraire à entendre mentalement les mots. Signalons enfin que les représentations mentales provoquées par la phrase ne concordent pas toujours avec le sens de celle-ci : et que la distraction s'oppose parfois à cette représentation mentale ; distraction causée d'ailleurs par l'élision de

certaines lettres qui empêche de suivre le sens. L'aperception difficile s'accompagne d'un sentiment de gêne; dans les cas contraires, le sentiment est agréable.

Studies from the Psychol. Lab. of Wellesley College. — M. W. Calkins et Andrews. — *Studies of the dream consciousness* (131-134). Étude rapide des conditions qui provoquent le rêve, de sa logique et du lien des rêves d'une même nuit les uns avec les autres.

F. E. Barrell. — *The relations of stimulus to sensation* (135-139). Réponse, au point de vue mathématique, aux objections de Meyer sur les expériences de L. Morgan.

H. H. Foster. — *The Necessity for a new standpoint in sleep theories* (145-177). Il y a trois théories du sommeil : celle qui l'attribue à des modifications vaso-motrices (anémie ou congestion), celle qui le rattache à une infection provenant de déchets à éliminer; enfin celle qui s'appuie sur la théorie des neurones. Aucune ne s'impose. H. F. cherche à les réunir et les concilier en suivant le développement du sommeil à travers la série animale : c'est une application de la théorie génétique.

M. F. Mc Clure. — *A Color Illusion* (178-184) : Note sur l'illusion visuelle signalée par T. Ladd (*Stud. Yale lab.*, vol. VI).

La fatigue ne suffisant pas à l'expliquer, M. C. propose de recourir à la théorie adverse, celle de Hering : contraste et adaptation.

L. Hempstead. — *The perception of visual forms* (185-192). En présentant assez rapidement des dessins géométriques, on constate que les sujets ont une tendance à arrondir les angles, à compléter certaines parties, à en simplifier d'autres, tout cela conformément à certains besoins de symétrie et d'ordre préconçu.

W. Bagley. — *On the correlation of mental and motor hability in School Children* (193-205). En examinant l'activité mentale et l'habileté motrice d'un certain nombre d'élèves, M. B. a constaté que ces deux qualités sont souvent en sens inverse : ceux qui savent le mieux se servir de leurs muscles sont ordinairement les plus inhabiles aux opérations intellectuelles. Néanmoins, cette règle subit des variations, surtout aux diverses époques de croissance. Les garçons généralement sont mieux développés au point de vue musculaire, et les filles au point de vue mental. Enfin les mesures de la tête lui ont montré que capacité intellectuelle est inverse de la capacité crânienne.

W. Small. — *Exper. Study of the mental process of the rat.* (206-239). M. S. a enfermé des rats dans une espèce de labyrinthe, pour voir comment ils s'ingénieraient à en sortir. Ce qui domine dès le début, c'est une espèce de curiosité à explorer les environs, à se rendre compte des alentours; puis les efforts pour se guider vers la sortie et profiter de l'expérience acquise, des constatations faites ; l'odorat semble ici jouer un rôle très important, soit pour guider vers la nourriture, soit pour retrouver les passages antérieurement découverts. Les mâles se tirent d'affaire beaucoup plus vite et plus aisément que les femelles.

A. Kinnaman. — *A comparison jugements for weights lifted with he hand and foot* (240-263). M. K. a recherché, dans ces expériences préliminaires, quelle différence sépare la sensation musculaire donnée par le pied soulevant un poids, de celle donnée par la main : celle-ci distingue un peu mieux la différence de deux poids. la sensation comprend à la fois du toucher et du sens musculaire. — L'article est suivi d'une bibliographie incomplète.

R. M. Ogden. — *A method of mapping retinal circulation by projection* (281-291). Procédé pour reporter sur un quadrillé les visions que donnent certains états congestifs de l'œil, et dont l'auteur fait un indice de la circulation rétinienne et de ses directions : nous en aurions ainsi la *sensation*.

Ed. B. Huey. — *On the psychology and physiology of reading* (292-312). Appendice à un premier article (cf. *Rev. Philos., déc. 1901*). M. H. s'applique ici à calculer avec quelle vitesse nous lisons quand nous lisons des yeux, ou à mi-voix, etc. Chacun a son procédé préféré, le plus rapide pour lui ; ordinairement la lecture est à la fois auditive et motrice, rarement toute visuelle.

En concluant, M. H. qui était parti de ce fait, que souvent l'esprit comprend plus vite que l'œil ne lit, demande que l'on cherche des assemblages de caractères réduisant au minimum la fatigue de l'œil.

Studies from the Psychol. Laborat. of Michigan. — J. W. Slaughter. — *The fluctuation of attention* (313-334). — R. W. Taylor. — *The effect of certain stimuli upon the attention waves* (335-345). Ces deux séries d'expériences ont été faites pour voir si les fluctuations de l'attention dépendent d'une cause centrale, ou périphérique, ou si elles sont purement physiologiques. Elles ont consisté à présenter aux sujets un disque de Mosso qui leur paraissait tantôt visible et tantôt non. M. S. a constaté que les périodes de visibilité concordaient avec une élévation de pression sanguine, et non, comme on l'a cru jusqu'à présent, un changement d'aperception ou un changement sensoriel. Ces fluctuations suivent un certain ordre : il est probable qu'elles proviennent de changements dans la nourriture des cellules, par suite des variations de la pression sanguine.

Précisant ces résultats, M. T. a constaté, en analysant soigneusement des résultats, en apparence contradictoires, qu'il faut distinguer deux aspects de l'attention, et que l'effet du stimulus est une question de degré : un degré faible ralentit la respiration, allonge les ondes vaso-motrices, et rend l'attention plus vive ; à un degré au-dessus, les ondes vaso-motrices sont raccourcies et l'attention est plus forte ; à plus haut degré encore, les ondes vaso-motrices sont encore raccourcies, et l'attention diminuée. Il y a donc un optimum pour l'attention : un peu d'excitation l'active, et trop la ralentit : ce changement se manifeste ordinairement à la fin de l'inspiration. Il semble bien que ces fluctuations soient dues à l'influence des centres vaso-moteurs et respiratoires sur les cellules corticales.

W. B. Pillsbury. — *Does the sensation of movement originate in the joint* (346-353). Goldscheider avait prétendu que les articulations sont le principal point de départ de nos sensations musculaires : conclusion qui demande à être vérifiée. Les expériences de l'auteur lui font croire que les tendons et les muscles contribuent plus que les articulations aux sensations musculaires.

N. Triplett. — *The educability of the perch* (354-360). Observation sur la façon dont une perche s'ingénie à poursuivre sa proie.

N. Triplett et Ed. Sanford. — *Studies of rythm and meter* (361-387). Étude sur les causes physiologiques et mentales qui déterminent le choix de certains rythmes populaires.

G. M. Whipple. — *On analytic study of the memory image and the process of judgement in the discrimination of clangs and tones* (409-457). — M. Whipple se propose d'étudier, dans une série d'articles dont celui-ci est le premier, le mécanisme de l'image en tant qu'elle sert au souvenir. Il s'attache aux images auditives, et cherche quelle est, chez un certain nombre de sujets, la fidélité du souvenir d'un son, l'exactitude avec laquelle chacun peut comparer un son entendu à un autre dont le souvenir est plus ou moins lointain : voilà pour la partie extérieure de ces expériences. M. Whipple y emploie la méthode des cas vrais et faux, et sa méthode consiste à présenter à des intervalles de plus en plus éloignés des sons types gradués. — A cela, il ajoute un examen aussi précis que possible du fait de conscience observé en soi-même par chaque sujet au moment de l'expérience : ce qui lui permet de comparer les résultats de ses expériences à ceux de l'introspection, et d'en vérifier le parallélisme ou les divergences, par exemple au point de vue de l'exactitude extérieure et de la certitude intime, etc.

M. F. Libly. — *Influence of the idea of aesthetic proportion on the Ethics of Shaftesbury* (458-491). Influence des idées héréditaires et ambiantes de symétrie sur la mentalité d'un peuple, d'un écrivain : exemple de Shaftesbury, chez qui les tendances esthétiques ont déterminé la direction morale. L'auteur se rallie au stoïcisme et considère le mal comme le résultat des destructions nécessaires pour constituer des harmonies plus parfaites.

C. R. Squire. — *A genetic Study of rythm* (492-589). Y a-t-il des degrés dans le rythme et celui-ci devient-il d'autant plus complexe qu'il est élaboré par un organisme et un esprit plus élevés ? — Pour répondre, M. Squire, dans cette très longue étude, recherche les origines du rythme chez les enfants, et ses progrès ; il conclut que le sentiment n'est pas nécessaire au rythme, et que ce sont surtout les perceptions qui déterminent celui-ci. Son effet esthétique résulte de notre manière de joindre les sensations.

Titchner. — *Fluctuations of the attention to musical tones* (595). Simple note pour déclarer que, dans le cas d'un son pur, il n'y a pas de fluctuations de l'attention.

Dr J. Philippe.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

HERBERT SPENCER. — *Les Premiers Principes*, trad. sur la 6e édit. anglaise, par M. Guymiot. In-8°, Paris, Schleicher.

JARBOURIECH. — *La cité future. Essai d'une utopie scientifique.* In-12, Paris, Stock.

BÉRILLON et FAREZ. — *IIe congrès international de l'hypnotisme : Comptes rendus.* In-8°, Paris, Vigot.

P. LEMAIRE. — *Don Robert Desgabets : le Cartésianisme chez les Bénédictins.* In-8°, Paris, Alcan.

P.-L. GARNIER. — *Réflexions sur Nietzsche.* In-12 (brochure), Paris.

DESPAUX. — *Cause des énergies attractives.* In-8°, Paris, Alcan.

CUYER. — *La Mimique.* In-12, Paris, Doin.

MALAPERT. — *Le Caractère.* In-12, Paris. Doin.

PITRES et RÉGIS. — *Les obsessions et les impulsions.* In-12, Paris, Doin.

P. CARUS et E. NEPVEU. — *Le Dharma : énoncé de la doctrine bouddhique.* In-8°, Saumur (brochure).

P. JANET. — *Les obsessions et la psychosthénie.* In-8°, Paris, F. Alcan.

H. BURR ALEXANDER. — *The Problems of Metaphysics.* In-8°. New-York, Macmillan.

SALLY MOSESSOHN. — *Robert Boyle als Philosoph.* In-8°. Wurzburg, Fleischmann.

H. SCHWARZ. — *Glück und Sittlichkeit.* In-8°, Halle, Niemeyer.

B. CHRISTIANSEN. — *Das Urteil bei Descartes.* In-8°, Hanau, Clauss.

STÖRING. — *Die Erkenntnisstheorie von Tetens.* In-8°, Leipzig, Engelmann.

E. LASK. — *Fichtes Idealismus und die Geschichte.* In-8°, Mohr, Tübingen.

A. FERRO. — *Concetto della filosofia.* In-8°, Bertoletto.

A. D'ALFONZO. — *Le anomalie del linguagio e la loro educabilità.*

LUZZATTO (Elena). — *Il pensiero pedagogico nell'* EMILE *di J.-J. Rousseau.* In-8°, Venezin, Verontini.

V. MICELI. — *Studi di psicologica del Diritto*, I. In-8°, Perergia.

G. PAPINI. — *La teoria psicologica della previsione.* In-8°, Firenze.

V. GRIMALDI. — *Le leggi dell'evoluzione sociale e l'istruzione.* In-8°. Senigaglia, Puccini (brochure).

J. CASCALES Y MUÑOZ. — *El Problema politico el inaugurarse el siglo* XX. In-12, Madrid, Suarez.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA

PLACE DE LA VIE DANS LES PHÉNOMÈNES NATURELS

Le grand mérite de Lamarck a été de comprendre qu'il ne faut pas isoler les phénomènes vitaux dans la nature, mais, la physique et la chimie étaient encore si peu avancées à son époque, qu'il n'a pu, malgré tout son génie, mettre en évidence les rapports réels de la vie et de la mécanique. Tout ce qu'il a été à même de faire, alors qu'on attribuait à des *fluides* les manifestations actives de la matière, a été de penser que non seulement le mouvement des fluides vitaux n'était pas essentiellement différent de celui des fluides de la nature brute, mais encore que l'activité de l'être vivant n'était, en quelque sorte, qu'une répercussion de l'activité du milieu ambiant; l'animal n'était pas un producteur d'énergie, mais un transformateur des mouvements venus du dehors. Et cette transformation, dont la nature dépendait de celle de l'individu considéré et qui se traduisait par l'activité propre de cet individu, cette transformation qui était la vie elle-même, pouvait à son tour transformer l'individu qui en était le siège (action du milieu sur les organismes, adaptation, transformisme). Voilà ce que Lamarck a compris et nous ne saurions assez l'admirer de l'avoir compris si nous nous reportions, par la pensée, à l'époque où il a publié la *Philosophie zoologique*.

Maintenant que les conquêtes du XIXe siècle dans tous les ordres de sciences ont renouvelé notre connaissance du monde, il devient utile de se demander quelle place exacte on doit assigner, parmi les phénomènes naturels, à ceux qui sont particuliers aux corps vivants; et cette étude doit naturellement comprendre deux parties :

D'abord, nous devrons étudier toutes les manifestations de l'activité de la matière, tant brute qu'organisée, sans nous souvenir que nous-mêmes, observateurs, sommes formés d'une matière soumise aux lois générales, et comme si nous étions de ces purs esprits, indépendants du monde, dont le catéchisme enseigne l'existence. Ensuite, ayant établi, par une étude purement objective, les relations qui existent entre les corps organisés et les corps bruts, nous devrons nous demander comment, de ces relations qui existent

également entre nous et les autres corps de la nature, résulte pour nous la *connaissance* des phénomènes du monde extérieur. La conséquence la plus importante de cette dernière étude sera que nous serons renseignés sur la nature des choses connaissables ; c'est en effet du *mode de connaissance* fourni à l'homme par sa structure que dépend pour lui la possibilité ou l'impossibilité de pousser ses investigations dans telle ou telle voie. C'est la nature de l'homme qui limite le monde accessible à l'homme. Or c'est malheureusement vers les régions notoirement inaccessibles à notre connaissance que nous entraîne le plus souvent notre imagination, par un travers d'esprit existant même chez les plus grands hommes, et dont ils sont d'ailleurs extrêmement fiers.

PREMIÈRE PARTIE

Étude objective des phénomènes.

I. — *Matière brute.*

Pour jeter un coup d'œil d'ensemble sur l'état actuel de notre connaissance du monde, il est indispensable que nous fassions appel à une hypothèse dont la fécondité a pour ainsi dire *démontré* la légitimité, l'hypothèse atomique. Nous ne nous en servirons d'ailleurs que pour faciliter le langage, mais nous devons nous y arrêter quelques instants, car nous ne saurions nous passer de certaines explications, pour *situer* la vie parmi les phénomènes moléculaires.

Un corps homogène, de l'eau, par exemple, jouit de certaines propriétés auxquelles nous reconnaissons que c'est de l'eau. Prenons-en une certaine quantité; si nous la divisons en deux parties égales, chacune des moitiés est également de l'eau et ne diffère par aucune propriété de la quantité première, si ce n'est qu'il y en a deux fois moins. Divisons encore en deux l'une de ces moitiés et ainsi de suite aussi longtemps que nous le pourrons. Si l'eau était une substance continue, comme ces substances imaginaires auxquelles nous appliquons les raisonnements mathématiques, nous pourrions répéter *indéfiniment* notre division, et nous obtiendrions seulement, chaque fois, une quantité d'eau deux fois plus petite que la précédente. Étant données les méthodes d'expérimentation qui sont à notre portée, nous ne pouvons pas continuer très loin cette opération et il est bien certain que la plus petite quantité à laquelle nous puissions mécaniquement arriver par division se compose

encore d'eau véritable. Cependant, au cours de ces diminutions successives, apparaît un phénomène très intéressant.

Si nous avions affaire à une substance homogène et continue comme celles dont nous nous occupons en mathématiques et que nous avons créées dans notre imagination, deux quantités *quelconques* de cette substance se comporteraient de la même manière dans des conditions identiques et, en particulier, affecteraient, dans des conditions identiques, des formes mathématiquement *semblables*. Seule, une unité *conventionnelle* conviendrait à la mesure d'un volume donné de cette substance théorique, volume qui, pris isolément, ne saurait être considéré d'une manière absolue ni comme grand, ni comme petit; nous pourrions trouver que ce volume est grand ou petit, par rapport à nous, par rapport au mètre, mais ce ne serait là qu'une appréciation par comparaison avec des corps arbitrairement choisis.

L'eau n'est pas dans ce cas; laissons-en tomber une certaine quantité, dans des conditions précises, sur la surface horizontale d'une glace bien dressée. Elle y prendra, je suppose, la forme d'un bouton ressemblant à une demi-sphère. Versons-en maintenant une quantité cent fois plus grande, dans les mêmes conditions, sur une glace horizontale identique à la première; si l'eau était comparable à notre substance théorique de tout à l'heure, cette quantité cent fois plus grande prendrait naturellement la forme d'un bouton *semblable* au premier et cent fois plus grand que lui. Il n'en est rien; notre seconde expérience nous donnera une large flaque d'eau limitée supérieurement par une surface horizontale jusqu'au voisinage de ses bords. Donc, dans les circonstances considérées, la quantité d'eau cent fois plus petite s'est comportée *autrement* que la quantité d'eau cent fois plus grande. Donc l'eau n'est pas une substance continue et homogène, comme les substances théoriques auxquelles on applique les formules de l'algèbre. Donc encore, et c'est la conclusion importante à laquelle je voulais arriver en prévision de l'étude ultérieure de ce qu'on peut appeler *les dimensions de la vie*, il y a des quantités d'eau que l'on peut considérer comme *petites*, d'une manière absolue, sans les comparer à aucun corps arbitrairement choisi, ou, si vous voulez, il est possible de trouver, pour l'eau, une unité de mesure absolue.

Ceci nous amène à faire, sur la structure de l'eau, une *hypothèse moléculaire*. J'emprunte à une conférence de Jean Perrin un exemple très clair d'une telle hypothèse :

Voilà, au loin, sur une colline verdoyante, une tache blanchâtre. Si cette tache se composait d'un enduit homogène et continu, nous

pourrions la considérer comme indéfiniment divisible en petits carrés de même nature. Supposons au contraire que cette tache soit un troupeau de moutons. C'est là une hypothèse qu'il nous sera facile de vérifier au moyen d'une lunette d'approche. Il y aura, par exemple 70 moutons. Alors nous pourrons diviser la tache en 70 parties *de même nature*, mais il nous sera impossible de pousser plus loin la division sans changer la nature des parties. Cette tache aura donc une unité absolue de mesure, le mouton, et elle sera *petite* ou *grande*, d'une manière absolue, et sans comparaison avec rien, suivant que le nombre des moutons qui la constitue sera petit ou grand.

L'hypothèse que nous avons faite en supposant que notre tache était un troupeau de moutons est une hypothèse moléculaire. Faisons-en une semblable pour l'eau et une goutte de ce liquide représentera désormais pour nous un nombre entier de *molécules d'eau*. Malheureusement, le microscope ne nous permettra pas de faire pour l'eau ce que la lunette d'approche rendait facile pour le troupeau de moutons ; nous ne pourrons pas *voir* séparément les molécules d'eau ; notre hypothèse ne sera pas susceptible d'une vérification directe.

Remarquons d'ailleurs, immédiatement, que notre hypothèse moléculaire ne nous renseignera pas le moins du monde sur la structure *intime* de la matière, pas plus que, tout à l'heure, elle ne nous apprenait la structure des moutons. Dans une goutte d'eau, il y a un nombre déterminé de molécules d'eau dont chacune ne peut être divisée sans cesser d'être de l'eau, mais nous ne savons pas comment est faite la molécule d'eau ; ce peut être un monde très complexe ; peut-être, si nos moyens d'investigation nous permettaient d'aller plus loin, serions-nous obligés de faire, pour comprendre la structure de la molécule, une nouvelle hypothèse moléculaire comme nous le faisons, dans l'espèce, pour nos moutons de tout à l'heure qui sont composés de molécules matérielles), et ainsi de suite.... Et ceci suffit à nous mettre en garde contre les raisonnements purement mathématiques que notre imagination applique si volontiers à des corps n'existant pas dans la nature ; nous devrons nous défier en particulier des réflexions philosophiques que nous suggère, relativement à l'infiniment petit, notre idée instinctive et trompeuse de la continuité.

Donc, nous admettons que l'eau est formée de molécules toutes semblables et qui ne sauraient être divisées sans perdre la propriété d'être de l'eau. Mais la chimie nous apprend à diviser la molécule d'eau en éléments plus simples qui s'appellent l'hydrogène et

l'oxygène, de même que l'anatomie nous permet de diviser un mouton en ses tissus.

Cette *décomposition* est une des choses qu'il nous est le plus difficile de nous représenter, car nous ne pouvons la comparer à aucun des phénomènes que nous font directement connaître nos sens. Voilà un corps qui a certaines propriétés parfaitement définies et que nous divisons en des corps nouveaux ayant des propriétés toutes différentes! On a imaginé de construire des solides représentant les divers atomes des corps simples ; l'atome de carbone est, par exemple, représenté par un tétraèdre régulier aux quatre sommets duquel sont des crochets où l'on peut suspendre d'autres objets représentant des atomes d'hydrogène; mais un tel artifice, s'il soulage la mémoire, ne satisfait pas l'esprit, car tous ces solides figurés sont des corps immobiles, dépourvus de propriétés actives ; les crochets en particulier sont vraiment bien peu capables de représenter cette *affinité* si mystérieuse, toujours prête à se manifester, dès que les conditions sont convenables. Cela est dans la nature de l'homme; dès qu'il a acquis la certitude de l'existence de quelque chose, il faut qu'il se représente, s'imagine ce quelque chose; et comme il ne peut rien inventer, il est réduit à des comparaisons avec des objets familiers. Quand on nous parle d'atomes, nous pensons instinctivement à des objets qui ressembleraient, en plus petit, à des grains de plomb ou à des petits pois, *corps immobiles*. Et je dis *corps immobiles* parce que nous les croyons tels en réalité, oubliant que s'ils étaient réellement immobiles nous ne les verrions pas. La matière ne peut se manifester à nous que par son mouvement et si nous voyons des petits pois c'est que leur substance est le siège des mouvements incessants dont quelques-uns se transmettant à nos yeux, nous donnent l'impression visuelle. Mais nous oublions tout cela, nous ne nous disons pas que les mouvements capables d'impressionner notre rétine sont peut-être du même ordre de grandeur que les atomes et, par conséquent, ne sauraient nous faire voir les atomes, dont nous voulons cependant nous faire une image, comme si la *forme visuelle* pouvait exister dans un corps plus petit qu'une vibration lumineuse. Erreur anthropomorphique analogue à celle de la continuité de la matière; *parva « non licet » componere magnis*. Quand nous parlons de mouvement, nous songeons toujours au déplacement des masses visibles, au mouvement *molaire* [1], et nous avons le tort d'oublier que si nous *voyons* l'immo-

1. J'emprunte cette expression à E.-D. Cope qui, dans une tout autre circonstance, en a fait un usage excellent.

bilité des masses, c'est grâce à un mouvement *particulaire* incessant.

Voici une barrique pleine, immobile depuis fort longtemps; je tourne le robinet et immédiatement le liquide s'écoule. Cela ne vous surprend pas? Pour ma part je trouve cela prodigieux. Comment, ce liquide était au repos absolu et en règle avec les lois de l'hydrostatique et, dès qu'en un point quelconque de sa surface se produit un orifice au niveau duquel ces lois ne sont pas vérifiées, immédiatement il se met en mouvement comme s'il avait été toujours en éveil, prêt à faire tous les sacrifices pour ne pas être pris en contravention! C'est tout simplement incroyable pour quelqu'un qui croit au repos *réel* du liquide. Mais il n'y a que repos *molaire*, tandis qu'un mouvement particulaire [1] se traduit à chaque instant par une *pression* incessante sur les parois de la barrique. Le phénomène de l'écoulement de l'eau, comme tous les phénomènes dus à la pesanteur, n'est que la transformation d'un mouvement particulaire en un mouvement molaire ou d'ensemble, dès que les circonstances le permettent. L'eau, au repos, a, dites-vous, une surface libre horizontale? Si l'eau était réellement *au repos*, sa surface libre aurait une forme quelconque.

Je ne crains pas d'insister sur ces questions, au risque de paraître ennuyeux. Ce qui étonne le plus les gens, dans la vie, c'est l'apparente spontanéité du mouvement des êtres vivants. Or nous verrons que cette apparente spontanéité n'est que le résultat d'une transformation de mouvements particulaires en mouvements molaires exactement comme pour l'écoulement de l'eau par le robinet de la barrique [2].

De cet exemple si simple, nous pouvons tirer encore une autre considération. Nous avons l'habitude d'attribuer l'écoulement de l'eau à la pesanteur qui, disons-nous, est une *force*. Cette force existe, au repos, prête à agir dès que tout obstacle sera écarté, sorte de divinité statique née en chaque corps pesant sous l'action lointaine de la terre. Nous verrons un peu plus tard ce que pense la science moderne de ces créations à distance; c'est une erreur

1. Le mouvement Brownien, dont nous parlerons un peu plus tard, démontre directement l'existence de cette agitation particulaire.

2. Un joli exemple de mouvements molaires et de mouvements particulaires simultanés se trouve dans un jet d'eau qui, regardé par un observateur tournant le dos au soleil, produit un arc en ciel. Les couleurs de l'arc en ciel résultent du mouvement particulaire des rayons solaires, et tandis que (mouvement molaire) les gouttes du jet d'eau se meuvent sans cesse, l'arc en ciel semble immobile si le spectateur ne se déplace pas : repos apparent qui provient d'un double mouvement.

provenant de notre croyance instinctive au repos des corps qui nous paraissent immobiles; quand nous tirons sur une corde, nous pensons que nous ne bougeons pas, que nous avons fait naître une force statique sous l'influence d'un agent de même ordre, notre volonté, et ensuite, toutes les fois que nous parlons de forces nous imaginons en réalité un homme ou plutôt un pur esprit qui tire ou pousse dans le sens considéré, et qui est toujours prêt à manifester sa puissance dès que les conditions le permettront. Cette notion des forces physiques, notion que nous croyons en toute conscience avoir tirée de la pure observation des corps bruts est, en réalité, une notion anthropomorphiqne. Nous avons prêté des forces statiques à la nature inanimée parce qu'il nous a semblé que nous en possédions en nous, et ensuite, lorsque ayant parcouru l'étude des corps bruts avec cette notion de forme empruntée à nous-mêmes, nous arrivons à l'étude du fonctionnement vital, nous retrouvons fatalement, comme explication de notre activité, ces mêmes forces dont nous avions tiré de nous-mêmes l'idée première. Nous croyons arriver de l'étude du monde extérieur à la conception de la force vitale, alors que nous revenons simplement, sans nous en apercevoir, à l'idée *a priori* dont nous sommes partis pour étudier le monde extérieur. Mais on ne voudra pas en convenir; le mot force est trop commode; c'est le même mot d'ailleurs que l'on traduit quelquefois « principe immatériel »; c'est la divinité statique qui agit en restant immuable, alors que *action* veut dire changement. La physique ne nous fournit aucun exemple d'une telle source d'activité et les philosophes devront y renoncer s'ils veulent dire des choses qui ont un sens; il n'y a pas de forces statiques, il n'y a que des transformations de mouvement.

Revenons au phénomène qui nous a amenés à cette longue digression, la décomposition chimique. Nous n'avons pas à faire ici d'hypothèses sur la nature de cette propriété mystérieuse qu'on appelle l'affinité, mais nous sommes obligés de penser que cette propriété n'est pas d'origine statique. Les savants les plus avertis semblent s'accorder à considérer l'édifice moléculaire comme une sorte de minuscule système planétaire[1], microcosme ayant des propriétés spéciales dues à sa constitution spéciale et à son mode de mouvement intérieur. Que serait alors le repos chimique? Une apparence de repos comme tous les autres repos que nous connaissons; il n'y aurait pas plus d'immobilité dans une molécule chi-

1. Il va de soi que cette comparaison est seulement approchée, les planètes de notre système solaire étant des masses inertes, soumises uniquement à une gravitation qui n'a rien de spécifique, tandis que les atomes transportent dans tous les microcosmes auxquels ils sont annexés leurs propriétés très spéciales.

mique qu'il n'y en a dans notre système solaire, mais la molécule resterait identique à elle-même, sans changement, tant qu'aucun cataclysme n'interviendrait. Le cataclysme serait ce que nous appelons la *réaction chimique* et, évidemment, il serait différent suivant la nature des microcosmes entre lesquels il se produirait; au cataclysme succéderait un nouveau repos chimique, c'est-à-dire une nouvelle distribution des planètes-atomes en microcosmes dont chacun aurait encore sa constitution spéciale et son mode de mouvement spécial.

Les *propriétés* chimiques des corps ne se manifestent à nous qu'au cours des réactions chimiques; nous donnons précisément le nom de *repos chimique* aux périodes qui séparent les réactions, parce que pendant ces périodes, le mouvement intérieur de chaque microcosme reste lettre close pour nous. C'est par la manière dont un corps réagit avec un autre corps que nous sommes renseignés sur sa nature; il n'y a pas repos véritable pendant le repos chimique, mais seulement maintien de la composition et du mode de mouvement dans chaque édifice moléculaire. Réaction veut dire *changement* dans la distribution en microcosmes des planètes atomes. Voilà une définition suffisante des phénomènes dits *chimiques*. Les atomes des corps dits *simples* sont-ils eux aussi des microcosmes complexes? cela nous importe peu pour l'étude que nous faisons puisque, dans les phénomènes vitaux, nous ne rencontrons jamais de transformation de ces atomes. Si la chimie découvre un jour un moyen de décomposer les corps simples ce sera fort intéressant au point de vue général, mais la biologie n'en tirera aucun avantage.

*
* *

Il y a quelques années à peine, on séparait officiellement l'ensemble des phénomènes de la nature en deux catégories bien tranchées, les phénomènes chimiques et les phénomènes physiques. Les premiers étant ceux que nous avons définis précédemment, les seconds comprenaient évidemment tous les autres, c'est-à-dire l'ensemble des mouvements autres que la création ou la destruction d'édifices moléculaires. On étudiait en physique la pesanteur, l'hydrostatique, l'acoustique, l'optique, la chaleur, l'électricité, les changements d'état des corps.... Mais on ne pouvait nier l'existence d'un lien entre la physique et la chimie; aucune réaction chimique ne peut se produire en dehors de certaines conditions physiques déterminées (chaleur) et de plus, toutes les réactions chimiques s'accompagnent de phénomènes physiques (chaleur, lumière, élec-

tricité. En outre certains phénomènes physiques suffisent à provoquer des réactions chimiques. Néanmoins on conservait la séparation tranchée des deux ordres de phénomènes. La chose n'est plus aussi aisée aujourd'hui. Dans une dissolution, par exemple, y a-t-il phénomène physique ou phénomène chimique? L'*ionisation* n'est-elle pas une sorte de dislocation des édifices moléculaires? On a créé le nom de *chimie physique* pour désigner l'ensemble de ces phénomènes, frontières des deux domaines précédemment délimités. Nous verrons que la biologie a beaucoup à compter avec la chimie physique, quoique les particularités vraiment caractéristiques de la vie soient d'ordre purement chimique. La physique pure ne perd pas non plus ses droits en biologie, car, non seulement elle s'occupe des conditions dans lesquelles peuvent se manifester les réactions vitales, mais encore, elle étudie les transmissions de mouvements grâce auxquelles les êtres vivants sont mis *en relation* avec le monde extérieur. Sans avoir la prétention de faire ici un cours de physique, nous devons dire quelques mots des divers modes suivant lesquels peut s'établir une relation entre deux points distants l'un de l'autre dans l'espace.

En même temps que l'on croyait aux forces comme à des divinités statiques soucieuses d'obéir à certaines lois, on n'avait pas de peine à croire aux actions à distance, c'est-à-dire à des actions analogues à celles de la baguette de la bonne fée sous l'influence de laquelle un mur se dressait subitement sur la route du mauvais géant. La terre contenait *quelque chose de fort* (ou quelqu'un) dont la puissance se manifestait en faisant naître dans la lune une attraction vers notre globe; une masse électrisée contenait de même quelque chose de fort (ou quelqu'un) et attirait un objet comme la terre attire la lune.... Faraday a démontré expérimentalement, pour l'électricité au moins, l'illégitimité de cette conception, mais beaucoup de gens veulent la conserver pour donner un semblant de consistance aux théories vitalistes. Il est bon, en effet, de trouver dans la physique des exemples de *quelque chose agissant là où ce quelque chose n'est pas*, car cela donne une apparence de vraisemblance aux *principes immatériels* qui agissent forcément là où ils ne sont pas, puisque, par définition, ils ne sont nulle part. Aussi a-t-on voulu donner à cette croyance aux actions lointaines un parrain de marque, l'immortel Newton. Et cependant l'illustre physicien a pris la précaution d'énoncer son fameux principe : « *Tout se passe comme si* les corps s'attiraient... etc. » Il a même écrit ailleurs : « Croire que quelque chose peut agir *ailleurs* que là où ce quelque chose se trouve, est une simple absurdité. »

Aujourd'hui aucun physicien ne croit plus aux forces à distance, ce qui n'empêche pas les 99 centièmes des êtres pensants de conserver les expressions surannées qui y sont relatives; si l'on expurgeait la physique élémentaire de toutes les notions reconnues fausses, les biologistes n'y trouveraient plus d'aliment pour le système vitaliste; mais quand on fait une découverte, le langage courant conserve les mots qui représentaient l'erreur détruite, et avec les mots l'erreur subsiste, bien plus répandue que la vérité....

Quand une relation s'établit entre deux points éloignés, c'est toujours par un transport de mouvement de l'un à l'autre. Ce transport de mouvement peut se faire de plusieurs manières que nous allons passer en revue très rapidement.

Le mode de transmission de mouvement qui nous est le plus familier est le mode de transmission par *déplacement molaire*. C'est celui du joueur de quilles qui lance sa boule, du canonnier qui tire sur la cible, etc. Il peut y avoir aussi un déplacement molaire moins complet, déterminant une transmission *de proche en proche* comme celui des vagues de la mer, comme celui des ronds qu'on fait en crachant dans un puits. Un mouvement du même ordre, mais à oscillations plus rapides est celui que nous déterminons dans l'air au moyen d'un diapason; l'oscillation de la lame vibrante se communique à une couche d'air qui subit une compression et une dilatation successives et communique, par suite, une oscillation semblable à la couche d'air voisine. Ce sont ces derniers mouvements, quand ils sont compris entre certaines limites de vitesse, qui nous donnent l'impression du son.

Voilà donc déjà deux modes de transmission par déplacement molaire. Le premier nous semble assez restreint comme puissance, nos instruments balistiques les plus perfectionnés ne nous permettent pas, en effet, de lancer un projectile au delà de quelques kilomètres. C'est cependant à lui que l'on emprunta la première comparaison destinée à expliquer la propagation de la lumière. Il n'y avait plus là, à proprement parler, un mouvement *molaire*, puisque les particules projetées étaient supposées beaucoup plus petites que les plus petites particules matérielles connues, mais on ne se préoccupait pas de savoir jusqu'à quel point était légitime une comparaison entre les mouvements de corps ayant des dimensions si peu comparables. Quoi qu'il en soit, cette théorie de l'émission, abandonnée pour la lumière, a été reprise pour les rayons cathodiques; récemment Arrhénius a expliqué les aurores boréales par l'émission, jusqu'à la limite de notre atmosphère, d'une poussière cosmique émanant du soleil. La théorie de l'émission ne présente

aucun intérêt particulier en biologie ; je n'en parlerai donc pas davantage. Je ne m'étendrai pas non plus sur les mouvements vibratoires de l'air; je préfère renvoyer le lecteur au récent livre de Pierre Bonnier [1], qui explique l'audition d'une manière très suggestive.

Nous arrivons maintenant aux transmissions de mouvement qui s'effectuent sans déplacement molaire et à travers des espaces dépourvus de matière pondérable. Quelques-unes de ces transmissions sont connues par leurs résultats seulement; telle est, par exemple, celle d'où résulte l'attraction universelle. De cette transmission nous ignorons tout, sauf qu'elle existe et c'est pour cela que beaucoup de gens ont accepté comme vraisemblable, la naissance à distance, dans tous les corps pesants, de la *force* qui les attire vers la terre. Nous avons vu que Newton, malgré les apparences, n'avait jamais cru à cette création lointaine de forces. Descartes a été plus explicite encore ; à la formule célèbre : « Dans le vide, tous les corps tombent également vite », il répondait : « Dans le vide les corps *ne tombent pas* ». Ce que l'on appelle le vide, dans l'expérience du tube à air raréfié employé pour les démonstrations de physique élémentaire, c'est l'absence de matière pondérable, mais que, dans le vide ainsi défini, il puisse se transmettre et il se transmette effectivement des mouvements comme ceux d'où résultent la lumière et l'attraction universelle, cela prouve à Descartes et à tous les physiciens modernes l'existence de QUELQUE CHOSE *autre* que la matière pondérable. Ce quelque chose, on l'appelle l'*éther*.

L'éther ne nous est pas *directement* connaissable ; quelques-uns des mouvements qu'il transmet peuvent agir sur les êtres vivants d'une manière *très spéciale* ; telles sont, par exemple, les radiations lumineuses qui impressionnent les organes de la vision. D'autres, au contraire, agissent sur les êtres vivants exactement au même titre que sur les corps bruts. Tels sont, en particulier, les mouvements dont résulte la gravitation universelle ; ils nous rendent lourds sans nous impressionner sensoriellement en aucune façon ; aussi nous restent-ils, dans leur essence, totalement inconnus. Et ceci sera très important pour la localisation de la vie parmi les phénomènes naturels, car l'ordre de grandeur des mouvements qui impressionnent les êtres vivants, c'est-à-dire qui peuvent agir sur les réactions vitales, est certainement en rapport avec l'ordre de grandeur des réactions vitales elles-mêmes.

Nous connaissons aujourd'hui beaucoup de mouvements diffé-

1. Dr P. Bonnier, *L'audition*, Paris, Doin, 1901.

rents qui se transmettent par l'éther, savoir, les oscillations de Hertz, les vibrations calorifiques et lumineuses, les rayons X, etc. Les physiciens ont pu faire l'étude complète de quelques-unes d'entre elles dont ils connaissent la longueur d'onde d'une manière très précise. Parmi ces mouvements, les uns agissent directement sur certaines parties sensorielles des êtres vivants, d'autres ne peuvent leur être connus qu'indirectement en agissant sur d'autres mouvements qui peuvent être directement connus de nous. Tout cela sera important pour la détermination de la place de la vie.

Quoi qu'il en soit, l'existence de l'éther est aussi certaine que celle des corps dont nous avons une connaissance directe, et, comme toujours, une fois que les hommes ont acquis la certitude de son existence, ils ont cherché à s'en faire une *représentation*, ce qui est impossible par suite même de la nature de la vie. Mais il est impossible aussi que l'homme renonce à essayer de se *figurer* ce qui existe. Quand il ne peut pas *voir* une chose il est bien près de n'y pas croire; c'est pour cela que beaucoup de gens continueront longtemps encore à considérer l'éther comme un mythe.

Les gaz étant les corps les plus légers que nous connaissions, on a naturellement commencé par leur comparer l'éther impondérable, et cette comparaison que rien ne justifiait a failli arrêter l'essor de la physique Il a fallu le génie de Fresnel pour détruire cette erreur *a priori*. Si l'éther avait été comparable aux gaz, les vibrations lumineuses n'auraient pu être que longitudinales, comme les vibrations sonores, et avec des vibrations longitudinales la plupart des phénomènes lumineux ne se comprenaient pas. Fresnel a audacieusement attribué à l'éther la propriété de transmettre des vibrations transversales et a ouvert ainsi une des voies les plus fécondes de la science.

Avec notre manie des comparaisons imagées, nous sommes le plus souvent exposés à nous laisser duper par les apparences, et cependant nous ne nous en corrigeons pas; Fresnel ayant démontré que l'éther transmet des vibrations transversales, comme les corps solides transmettent des vibrations sonores également transversales, j'ai lu dans un livre de physique que l'éther est un corps solide, comparaison encore plus absurde, si c'est possible, que celle qui en faisait un gaz.

Ce qui nous gêne le plus dans notre désir de nous représenter l'éther, ou, en d'autre termes, de le comparer à quelque chose de directement connu, c'est qu'il est impondérable. Pour beaucoup de gens, les mots *matière* et *impondérable* sont antagonistes, la pesanteur étant considérée souvent comme une propriété caracté-

ristique de la matière. Il n'est pas inutile de s'arrêter un instant à l'examen de cette question, car des vitalistes peu au courant reprochent aux biologistes qui n'admettent pas l'existence des principes immatériels, de croire à un éther impondérable qui est de même ordre.

Descartes, déjà, ne croyait pas que le pesanteur fût une propriété des corps, puisqu'il déclarait que, *dans le vide absolu*, les corps ne tomberaient pas. Nous ne savons pas réaliser le vide absolu et c'est pour cela que nous ne pouvons pas démontrer la légitimité de l'affirmation de Descartes en débarrassant un corps de son poids; les mouvements qui déterminent l'attraction universelle pénètrent partout (en raison de leurs dimensions mêmes) et nous ne savons pas expérimentalement les arrêter, de manière à prouver que le *poids* d'un corps est la résultante des actions exercées sur ce corps par certains mouvements de l'éther qui le baigne.

Mais, dit-on, comment les mouvements d'un corps qui n'est pas pesant peuvent-ils rendre pesant? Je pourrais répondre à cela que le mouvement d'un éther qui n'est pas lumineux (les espaces interstellaires, sillonnés en tous sens par les radiations qui éclairent les planètes sont rigoureusement obscurs) rend les corps lumineux; mais le mot *pesant* jouit d'une certaine prérogative due évidemment à ce que depuis l'antiquité la plus reculée les hommes ont considéré la *pesanteur* comme une propriété *inhérente* à la matière. Nous savons bien aujourd'hui que la pesanteur est due à l'action de la terre qui attire les corps vers son centre, mais cela n'empêche pas notre imagination d'être incapable de se représenter l'état d'un corps soustrait, par sa position dans l'univers, à la nécessité de choir. Nous attribuons au mot *tomber* une signification absolue. Chateaubriand parle quelque part de « la pluie qui tombe goutte à goutte dans l'infini » et on l'admire.

Je crois donc plus facile de me faire comprendre en substituant le mot attraction au mot pesanteur qui lui est équivalent; autant on est choqué d'entendre dire : « le mouvement de quelque chose qui n'est pas pesant rend les corps pesants », autant on trouve naturel que « le mouvement de quelque chose qui n'est pas attiré vers un centre donne à un corps un mouvement vers ce centre ». Il est facile, d'ailleurs, de donner de cette dernière action un exemple très grossier et très palpable qui nous fournira une comparaison satisfaisante. J'emprunte cette comparaison aux phénomènes de chimiotaxie que j'ai longuement étudiés ailleurs [1].

1. V. *Théorie nouvelle de la vie*, p. 41 sq., Paris, F. Alcan.

A partir d'un point central (dans l'espèce, l'orifice d'un tube capillaire contenant une substance chimique), se produit, dans un liquide contenant des plastides, une diffusion centrifuge. En dehors de ces conditions très spéciales, chacune des masses plastidaires réparties dans le liquide ne subirait aucune attraction vers ce centre, mais, par suite de la diffusion (diffusion qui se fait par sphères concentriques de teneur égale et décroissant avec le rayon de la sphère) un plastide quelconque baigne dans une solution *hétérogène* de substance active, le côté tourné vers le centre baignant dans un liquide plus concentré que le côté éloigné du centre. Des réactions entre le plastide et la substance ainsi distribuée résulte un mouvement du plastide vers le centre. Ainsi, voilà une attraction qui résulte de la diffusion, autour d'un point central, d'une substance qui n'est aucunement attirée vers le centre. De même un corps soumis à l'attraction terrestre subit cette attraction par suite de la diffusion autour de la terre du mouvement d'une substance, l'éther, qui n'est pas elle-même attirée. L'éther transmet les attractions sans les subir de même qu'il transmet la lumière sans être lumineux....

Tous les atomes que nous connaissons attirent et sont attirés; c'est donc que chacun d'eux est un centre d'ébranlement de l'éther et cette constatation est une nouvelle raison pour nous de ne pas considérer l'atome comme un corps immobile, de ne pas le comparer à un de ces objets qui nous sont familiers à l'état de repos molaire, comme un grain de plomb ou un petit pois.

Le mouvement brownien, ce mouvement si étrange qui agite sans cesse les particules solides de petite dimension plongées au sein d'un liquide en repos molaire est d'ailleurs un phénomène bien propre à nous détromper au sujet de l'immobilité apparente des éléments.

Quels sont les rapports de l'atome avec l'éther, nous l'ignorons totalement et il nous est impossible de nous les figurer, mais il y a une chose que nous pouvons affirmer, c'est que le mouvement de l'éther retentit sur l'atome, puisque certains mouvements de l'éther se traduisent par une attraction de l'atome vers un centre et que, d'autre part, certains mouvements de l'atome peuvent se communiquer à l'éther, puisque, par l'intermédiaire de l'éther, l'atome agit sur les autres atomes et les attire. L'atome, quelle que soit l'idée que nous nous en fassions, nous apparaît comme une chose considérable par rapport aux particules de l'éther de sorte que la mise en mouvement de l'atome par l'éther correspond à une transformation de mouvement particulaire en mouvement molaire et

réciproquement. Nous avons quotidiennement sous les yeux des exemples d'une telle transformation, mais le plus remarquable est sans contredit celui de la machine Gramme qui, quand nous la faisons tourner, produit un courant électrique (transformation d'un mouvement molaire en mouvement particulaire) et qui tourne quand nous lui fournissons un courant (transformation inverse). Le téléphone nous fournit un autre exemple d'une réversibilité aussi admirable. Donc, puisque nous en avons des exemples familiers dans des appareils faciles à observer, nous ne devons pas nous étonner que les mêmes faits se produisent dans les relations de l'atome avec l'éther, quoique, en réalité, il soit plus logique de se servir des derniers pour expliquer les premiers....

*
* *

Je me suis étendu un peu longuement sur cette question de l'attraction universelle à cause de l'objection des vitalistes qui veulent assimiler l'éther aux prétendus *principes immatériels*, sous prétexte d'impondérabilité. Mais leurs principes immatériels sont des divinités actives, capables de produire du mouvement; l'éther au contraire est un corps *inerte* comme la matière pondérable, c'est-à-dire, un corps *incapable de changer par lui-même son état de repos ou de mouvement.* Il n'est pas inutile de répéter cette définition, car bien des gens peu au courant du langage mécanique confondent l'*inertie* avec l'immobilité molaire du grain de plomb ou du petit pois.

Cette nécessité de répondre aux vitalistes m'a amené à choisir parmi les mouvements de l'éther celui qui nous est le moins connu; on pourrait même dire que ce mouvement est tout à fait hypothétique, si les effets par lesquels il se manifeste à nous ne nous donnaient pas une certitude absolue de son existence. Le microbe de la rage n'a-t-il pas une existence aussi bien établie que n'importe quel autre microbe? Et cependant personne ne l'a jamais vu; on ne sait pas s'il est rond ou allongé, on ne connaît pas ses dimensions. De même on ne connaît pas la longueur d'onde des vibrations de l'attraction universelle, mais on sait qu'une pierre tombe quand on la lâche et que l'eau s'écoule par le robinet.

Parmi les autres mouvements de l'éther quelques-uns nous sont très bien connus, d'abord parce qu'ils impressionnent directement nos organes des sens comme la lumière, ensuite et surtout parce qu'ils n'existent pas partout comme l'attraction universelle et que nous pouvons en débarrasser expérimentalement un endroit donné

de la surface de la terre. Supposons un pur esprit s'occupant de physique à l'intérieur de la photosphère solaire, il serait peut-être aussi gêné pour étudier la lumière que nous pour étudier la pesanteur.

On connaît beaucoup de radiations et on en découvre tous les jours de nouvelles. Ces radiations diffèrent par leur longueur d'onde, c'est-à-dire, puisqu'elles ont toutes la même vitesse de translation, par la rapidité de leur mouvement vibratoire. Les plus lentes sont celles que produit l'oscillateur de Hertz; on est arrivé à en réaliser qui ne font que soixante millions de vibrations à la seconde, chiffre déjà formidable si on le compare aux plus rapides des vibrations sonores que peut percevoir notre oreille. Les radiations lumineuses ont des vitesses, différentes pour chaque couleur, et qui se chiffrent par des sept cents trillions de vibrations à la seconde. Les rayons X vont encore plus vite. Il est probable que les vibrations desquelles résulte l'attraction universelle sont infiniment plus rapides.... Ce qui nous intéresse, pour l'étude que nous faisons, ce ne sont pas ces chiffres eux mêmes, chiffres tellement grands qu'ils ne parlent même plus à notre imagination; mais nous avons besoin de savoir quelle est l'action des radiations correspondantes, sur la matière pondérable et sur nous-mêmes.

L'attraction universelle se caractérise immédiatement par son impuissance à déterminer, chez les corps qui y sont soumis, une modification quelconque d'ordre chimique; s'il en était autrement, d'ailleurs, nous ne connaîtrions pas de repos chimique puisque tous les corps que nous connaissons sont incessamment soumis à cette attraction. Au contraire d'autres radiations, les lumineuses et les calorifiques, par exemple sont susceptibles de déterminer des réactions chimiques, des dislocations d'édifices moléculaires. Étant donnée l'idée que nous nous faisons de la nature de ces édifices moléculaires, nous devons penser que les radiations susceptibles de jouer un rôle chimique, ont des vibrations d'un ordre de grandeur qui n'est pas négligeable par rapport à celui des molécules elles mêmes. Le bruit d'un violon qui fait danser sur l'eau de petits morceaux de liège n'a pas d'influence sur l'équilibre d'un cuirassé.

Les radiations calorifiques en particulier ont la propriété, en dehors des cas où ils déterminent des dislocations chimiques, de modifier les distances intermoléculaires (dilatation des corps par la chaleur) et de transformer les rapports des molécules entre elles (changement d'état des corps) et cette propriété nous renseigne encore jusqu'à un certain point sur la dimension des radiations considérées.

Au contraire, l'absence de toute activité chimique accompagnant l'attraction universelle prouve que les vibrations dont résulte cette attraction sont d'un ordre de grandeur *tout différent* de celui des édifices moléculaires.

Nous sommes même en droit de nous demander, quand nous constatons des vitesses de vibration aussi différentes que celle des rayons hertziens et celle des rayons lumineux, si ces vibrations résultent du mouvement de corpuscules de même nature; nous aurons à dire un mot de cette question dans la deuxième partie de ce travail, quand nous nous occuperons des limites du connaissable humain du côté de l'infiniment petit.

*
* *

Je ne crois pas qu'il soit possible de songer, sans en être effrayé, à cette prodigieuse quantité de mouvements vibratoires excessivement rapides, grâce auxquels nous voyons, par exemple, un paysage par notre fenêtre; cela devient terrible surtout si nous essayons, comme cela est naturel à l'homme, de nous *imaginer* tous ces mouvements en les comparant des mouvements macroscopiques.

Outre qu'il est de toute impossibilité de se figurer la vitesse de ces mouvements et leur nombre, il est illogique d'essayer de se les représenter. Ce que l'homme peut *connaître* d'un rayon lumineux c'est uniquement l'impression exercée par ce rayon sur son cerveau par l'intermédiaire de sa rétine et si, au moyen d'appareils spéciaux, il arrive, par des calculs compliqués, à se rendre compte de la vitesse de son mouvement vibratoire, c'est en substituant à son organisme un mécanisme algébrique tout artificiel et dans lequel, en particulier, rien ne correspond plus à la figuration visuelle des choses. Nous ne pouvons parler des phénomènes vibratoires qu'en langage mathématique. La seule représentation des choses que nous puissions nous faire est précisément celle qui se fait naturellement en nous par l'intermédiaire de notre organe des sens; ce que nous connaisons de la nature, par nos yeux et nos oreilles, c'est, pour ainsi dire, la réduction à l'échelle de l'homme de la synthèse des phénomènes extérieurs. Pour mesurer un verre d'eau nous ne nous demandons pas quel est le nombre de molécules qu'il contient, mais nous nous servons d'unités de volume conventionnelles adéquates à notre nature. De plus, le repos molaire des corps qui nous entourent nous donne l'illusion de l'immobilité absolue et il nous est bien difficile de penser qu'il y a une agitation

incessante dans l'eau de notre verre; cependant si nous l'observons au microscope nous pouvons y voir directement le mouvement brownien.

Le fil de notre sonnerie électrique nous paraît bien tranquille et cependant, si nous appuyons sur le bouton, la sonnerie fonctionne et trouble notre notion instinctive du repos absolu des corps solides. Il n'est pas sage de penser à ces choses qui sont en dehors de toute imagination, mais il nous est bien difficile, au téléphone par exemple, de ne pas nous distraire quelquefois de la conversation entamée, pour admirer la réversibilité établie dans cet appareil entre les vibrations sonores et les phénomènes électriques.

II. — *Étude objective de la matière vivante.*

Je me suis étendu très longuement sur les considérations précédentes, parce qu'il est indispensable d'avoir sans cesse présentes à l'esprit quelques notions de physique générale, quand on veut s'occuper des relations de la matière vivante avec la matière brute.

Arrivons maintenant à la question de savoir s'il y a dans la vie des phénomènes d'un autre ordre que ceux que nous venons de passer en revue, et, s'il n'y en a pas, dans quelle catégorie se placent les phénomènes vitaux parmi ceux que nous avons précédemment étudiés. Je ferai cette discussion très brièvement, car je l'ai développée dans plusieurs livres.

La plupart des philosophes actuels admettent encore, dans les êtres vivants, l'existence d'un principe immatériel actif; ils imitent en cela ce sauvage qui, ayant pris une montre à un voyageur, crut *la bête morte* quand le tic-tac se fut arrêté. Ils considèrent comme caractéristique de la vie la spontanéité de la locomotion et localisent dans l'animal un principe vital créateur de mouvement. Cette opinion vient de la comparaison des êtres vivants avec les corps bruts dont l'immobilité molaire dissimule le mouvement intérieur; or, l'immobilité n'existe plus dans une rivière, corps brut, qui coule incessamment sans que personne la pousse, car la rivière est une machine à transformer le mouvement particulaire en mouvement macroscopique, absolument au même titre que la substance vivante.

Mais, disent les vitalistes, la rivière ne va pas où elle veut et diffère en cela de l'animal qui est libre. On n'a pas toujours cru à l'absence de liberté chez les rivières; les anciens leur donnaient une divinité directrice assez capricieuse et pouvant même quelquefois désobéir à Jupiter. Rappelez-vous le « Jove non probante,

uxorius amnis » d'Horace. Aujourd'hui notre Jupiter représente les lois naturelles et nous connaissons assez d'hydrodynamique pour savoir que les débordements du Tibre sont approuvés par les physiciens. L'étude du mouvement vital a avancé moins vite que celle de l'écoulement des liquides, parce que ce mouvement résulte d'un ensemble de facteurs beaucoup plus complexes, mais il y a du moins une chose que la biologie nous a enseignée d'une manière définitive, c'est que tout être vivant, à l'état de vie manifestée, *change* constamment, par suite de son activité vitale même, et que, par conséquent, il n'est pas identique à lui-même à deux moments consécutifs même très voisins. Cela suffit pour que les vitalistes ne puissent donner, de leur croyance à la liberté, aucune preuve expérimentale. Ils se bornent en effet à affirmer, quand un animal a agi d'une certaine façon dans des circonstances données, qu'il *aurait pu* agir d'une autre manière s'il l'avait voulu. Or l'animal *a changé* et s'il agit différemment une seconde fois dans les mêmes circonstances, on aura toujours le droit de penser que ce changement dans son activité résulte précisément du changement survenu dans sa structure. Comme d'autre part aucun phénomène bien étudié chez un être vivant ne s'est, jusqu'à présent, trouvé en désaccord avec les lois de la physique et de la chimie, nous continuerons, jusqu'à nouvel ordre, à croire que les animaux sont, comme les autres corps de la nature, des transformateurs *et non des créateurs* de mouvement. Et cela nous sera d'autant plus facile que nous trouverons, dans la physique et la chimie, tout ce qu'il faut pour comprendre d'une manière satisfaisante l'ensemble des phénomènes vitaux; nous savons au contraire que la croyance aux principes immatériels est venue d'une notion physique inexacte (voyez plus haut les considérations sur les *forces*, et que par conséquent, expliquer la vie par un principe immatériel, ce serait ne rien expliquer du tout....

Nous devons donc nous demander, puisque la vie ne se soustrait pas aux lois générales de la nature, quel est l'ordre des phénomènes précédemment étudiés auquel elle se rattache. Mais une chose pourrait nous arrêter dans cette voie; la vie n'est pas *une*; ce qui nous frappe au contraire, quand nous jetons un coup d'œil sur la matière organisée, c'est l'extrême variété des êtres et de leurs manifestations vitales.

Et cependant, nous avons accordé à ces êtres divers la dénomination *commune* d'êtres vivants, et cela nous a paru tout naturel parce que nous avons senti instinctivement qu'un caractère *commun* les séparait des corps bruts, malgré leurs dissemblances évidentes. Pour une fois cette conviction instinctive ne nous a pas trompés; il y a

en effet un caractère commun à tous les êtres vivants et c'est par ce caractère seul qu'on peut définir la vie. J'ai consacré tout un volume [1] à la recherche de ce caractère commun, je ne recommencerai donc pas la discussion. Ce caractère commun est l'*assimilation*; *il est d'ordre chimique.*

Personne ne conteste plus aujourd'hui ce résultat établi il y a six ans, et même ceux qui croient encore aux principes immatériels définissent la vie par l'*assimilation* (voyez par exemple l'article récent de M. A. Gautier dans la *Revue générale des sciences*, juillet 1902), tout en conservant au principe vital je ne sais quelle direction indémontrable des phénomènes animaux.

L'assimilation est un phénomène chimique, c'est-à-dire qu'il consiste essentiellement en une dislocation d'édifices moléculaires, mais ce qu'il y a de tout à fait particulier dans ce phénomène chimique, c'est qu'avec les débris des molécules détruites, et en même temps qu'elles se détruisent, il se reconstitue une quantité *plus considérable* de molécules IDENTIQUES. Au contraire, chez tous les corps bruts (et c'est par ce caractère même que nous les définissons *bruts*), n'importe quelle réaction chimique détruit les molécules préexistantes et les remplace par des molécules *différentes*. Il va de soi, d'ailleurs, que les molécules de substance vivante, contrairement à ce que pensait Buffon, sont également destructibles en dehors des conditions spéciales où se produisent les réactions spéciales de l'assimilation; l'être vivant n'est pas immortel.

Ainsi donc, l'animal ou le végétal, à l'état de vie active ou manifeste, est un ensemble de molécules en voie de destruction et de reconstitution perpétuelles, c'est-à-dire, étant donné ce que nous avons dit plus haut, un ensemble de microcosmes, de systèmes planétaires qui, par réaction avec d'autres microcosmes empruntés au milieu ambiant, perdent à chaque instant leur équilibre microcosmique, pour se reconstituer en plus grand nombre; la vie active ou manifestée est donc un *mouvement chimique* incessant, et si l'on pense au nombre formidable des molécules actives qui constituent un animal, on voit que sa vie est bien complexe.

J'ai spécifié qu'il s'agissait de la vie active ou manifestée; il y a des êtres, assez inférieurs il est vrai, qui peuvent, sans cesser d'être vivants, rester au repos chimique comme les corps bruts ordinaires; ils sont néanmoins différents des corps bruts par la structure de leurs molécules, structure ignorée des chimistes actuels, et qui est caractérisée par la possibilité de donner lieu à

1. *Théorie nouvelle de la Vie*. Paris, F. Alcan, 1896.

l'assimilation dans des conditions convenables. Quelles sont ces conditions, nous allons l'étudier tout à l'heure, mais il n'est pas mauvais de rappeler auparavant que quelques auteurs ont voulu, récemment, faire de la vie un phénomène *physique*. J'ai déjà entretenu les lecteurs de la *Revue*, des ouvrages les plus retentissants sur ce sujet. L'un des auteurs, biologiste averti, paraissait tout à fait dépourvu de notions de physique; un autre, au contraire, professeur de physique, était peu renseigné sur les phénomènes vitaux.

« Comme la chaleur, comme l'électricité, comme la lumière, la vie est, dit le Dr Bard [1], une force (?) à part, un mode spécial de mouvement de la matière impondérable, de l'éther des physiciens. » Voilà déjà une définition peu précise, car *force* et *mode de mouvement* ne sont pas des expressions équivalentes; mais elle plaira aux amateurs de principes immatériels, car le mot *force* en est à peu près synonyme. Et puis, faire résider la vie dans un mouvement de l'éther, cela éloigne moins de la conception vitaliste qui la fait résider en dehors de toute matière. Mais il faut faire notre deuil, même de cet à peu près *éthéré*: la vie manifestée est bel et bien un mouvement de matière pondérable, un mouvement chimique, beaucoup moins subtil, par conséquent, que la lumière et que l'électricité. Écoutons encore M. Bard : « La *force* vitale, ne se *propageant* pas à distance et s'exerçant dans un espace restreint, dans un micro-espace, il est évident qu'elle ne peut pas être un *mouvement ondulatoire* à directions rectilignes, comme la plupart des autres *forces* physiques; il y a tout lieu de penser qu'elle présente une *direction cyclique* en tourbillon ». J'ai souligné dans ce passage les expressions contradictoires, mais il ne s'y trouve rien de plus fort que la *direction cyclique*...

Un autre biologiste, M. Vignon, a cependant trouvé mieux; dans une thèse de doctorat ès sciences naturelles, il est arrivé à la conclusion : « L'individu est une force qui cherche à entrer en tension : la vie est l'acte de cette force ». Tout commentaire affaiblirait cette citation qui plaira encore aux vitalistes, parce que force et principe immatériel, c'est à peu près la même chose.

Enfin, le physicien dont je parlais tout à l'heure, M. Préaubert [2], qui connaît la signification des expressions de la physique, part de postulats biologiques inacceptables, comme l'*identité* du cadavre et du vivant, l'*identité* chimique de tous les œufs de toutes les espèces animales ou végétales; de plus il est amené à des conceptions extra-

1. *La Spécificité cellulaire*. Collection *Scientia*, Carré et Naud, 1899.
2. *La Vie mode du mouvement*. Paris, F. Alcan, 1898.

ordinaires comme, par exemple, celle de l'apparition de la vie sous forme de tonnerre en boule!

En résumé, il n'y a pas d'antagoniste sérieux de la théorie chimique de la vie et si les théories physiques ont trouvé quelques partisans, c'est certainement parce qu'elles gênent moins les hommes de tradition qui tiennent aux principes immatériels.

* * *

Nous considérons donc comme établi que la vie est un phénomène chimique, ce qui localise immédiatement les phénomènes vitaux dans l'ensemble des phénomènes cosmiques, mais si l'*assimilation* est la seule caractéristique des êtres vivants, il peut encore se trouver, un certain nombre de points communs à tous ces êtres au moins dans les *conditions* qui permettent la manifestation de cette réaction très spéciale. En effet, n'oublions pas que l'assimilation *augmente* la quantité de substance pondérable de l'être qui en est le siège et que, par conséquent, des substances extérieures à l'être doivent intervenir dans les réactions; autrement dit, l'assimilation résulte de réactions entre la substance vivante et le milieu. Pour que de telles réactions soient possibles, il faut que les substances réagissantes viennent en contact l'une avec l'autre, et suivant le vieil adage : « Corpora non agunt nisi soluta », c'est en solution dans l'eau que ces substances se rencontrent; l'assimilation est un phénomène aquatique.

Les substances vivantes en état d'assimilation sont donc mélangées à une grande quantité d'eau ; elles prennent, de ce fait, un aspect spécial, à peu près le même pour toutes les espèces, ce que l'on traduit en disant que tous les êtres vivants se composent essentiellement d'une substance colloïde, le protoplasma. En réalité, il y a autant de protoplasmas que d'espèces.

Cet aspect colloïde fait que les substances vivantes en état d'assimilation ne sont pas absolument comparables aux solutions ordinaires de la chimie, il n'y a pas mélange intime entre le liquide vivant et le liquide milieu, mais le premier forme un coagulum au sein du second. Entre les deux liquides s'établit un régime d'échanges qui est une condition essentielle de l'assimilation et dont l'étude est du ressort de la *chimie physique*.

La masse visqueuse de substance vivante est baignée par le liquide milieu, au niveau de ce qu'on appelle sa *paroi*, mais cette paroi n'est en réalité le plus souvent que la surface de séparation de deux liquides non miscibles comme celle qui sépare de l'eau et

de l'huile dans un verre. De l'état de cette surface dépendent les échanges qui s'effectuent et par conséquent, tous les agents capables de la modifier influeront profondément sur les réactions intraprotoplasmiques, ce qui donne une importance capitale en biologie à l'étude des phénomènes de diffusion, d'osmose, de dialyse, etc.

Tous ces phénomènes sont d'ailleurs des résultats des mouvements particulaires qui se produisent sans cesse au sein des liquides en repos apparent; la diffusion par exemple, dont chacun peut suivre la marche dans un mélange d'eau et de vin, est un des meilleurs moyens de mettre en évidence ce mouvement intérieur; vous pouvez trouver une image grossière de ce phénomène en observant ce qui se passe devant une boutique dont le propriétaire a lavé le trottoir; les pieds des promeneurs étalent peu à peu la tache faite par l'eau sur l'asphalte de sorte qu'au bout de quelque temps la surface mouillée est devenue triple ou quadruple.

La dialyse est un phénomène moins simple et qui s'accompagne de dislocations moléculaires provenant des vitesses différentes avec lesquelles les divers éléments des molécules peuvent traverser une paroi de séparation entre deux liquides juxtaposés.

Cette question des vitesses différentes de passage à travers les parois protoplasmiques joue naturellement un rôle capital dans les échanges entre les substances vivantes et le milieu, aussi l'étude de l'osmose a-t-elle passionné depuis quelques années la plupart des biologistes; je ne puis que signaler ici ces questions très intéressantes en indiquant quelques exemples utiles. Les *anesthésiques* suspendent l'activité vitale, soit en arrêtant les échanges, soit en déshydratant le protoplasma. Les solutions salines aussi peuvent produire une déshydratation des protoplasmas, et nous verrons tout à l'heure comment, en utilisant cette propriété, Loeb a réussi à faire développer sans fécondation des œufs vierges d'oursin. Le rôle purgatif du sulfate de soude est un résultat des mêmes phénomènes osmotiques, etc.

Ainsi donc, quoique l'activité chimique proprement dite, activité d'où résulte l'assimilation, soit l'essence même du phénomène vital, ce phénomène est, en quelque sorte, dominé, par les conditions des échanges qui fournissent les éléments aux réactions assimilatrices. Il faut que les substances alimentaires soient introduites dans la masse prostoplasmique; il faut aussi que les substances accessoires à l'assimilation, c'est-à-dire les substances excrémentitielles, soient rejetées dans le milieu extérieur. Ce double courant d'entrée et de sortie résulte de l'activité spéciale d'une partie centrale de la masse vivante, partie différenciée du protoplasma et qui se trouve

à peu près séparée du protoplasma comme le protoplasma est séparé du liquide ambiant. Je ne m'étendrai pas ici sur les expériences qui ont démontré le rôle spécial du *noyau* cellulaire [1]. Ce double courant d'entrée et de sortie, sans lequel l'assimilation ne peut avoir lieu, crée, dans la masse vivante, un mouvement *molaire* spécial, indépendant de l'activité *moléculaire* assimilatrice. Un de ses résultats les plus apparents est de *limiter* la dimension des masses protoplasmiques continues. L'assimilation augmentant sans cesse la quantité de substance d'une masse vivante, cette masse devrait en effet s'accroître constamment, mais, par suite du mouvement molaire dont nous venons de constater la genèse, elle a une dimension limite d'équilibre absolument comme de l'huile, dans une eau *agitée*, se résout en sphérules qui ne peuvent dépasser un certain volume.

Cela explique que l'assimilation entraîne, secondairement, la *division* des masses vivantes; au lieu d'un accroissement indéfini, il y a *multiplication* de petites masses que l'on appelle plastides ou cellules. Et, suivant les espèces, ces plastides s'isolent les uns des autres dans le milieu, ou bien ils restent associés, en groupes plus ou moins considérables, par suite de l'action d'une gangue plus ou moins résistante qui résulte des déchets de l'assimilation.

Voilà, succinctement résumés, les phénomènes secondaires de la vie protoplasmique, les phénomènes *molaires* sans lesquels les réactions moléculaires de la vie proprement dite seraient impossibles. (Remarquons en passant que ces phénomènes molaires semblent grossir *les dimensions de la vie*; mais ce n'est qu'une apparence, le phénomène essentiel de la vie est l'assimilation et la vie est de *dimension moléculaire.*)

Une des conséquences de cette division en masses isolées sous l'influence d'un mouvement molaire intérieur, c'est que chaque masse cellulaire a une forme *spécifique*. En effet, c'est l'activité chimique assimilatrice qui est elle-même la source du mouvement molaire grâce auquel l'assimilation peut se continuer; c'est donc, secondairement, l'activité assimilatrice qui dirige la division cellulaire et qui règle la forme d'équilibre de la cellule dans des conditions données de milieu; et en effet les expériences de mérotomie ont prouvé qu'il y a pour les êtres cellulaires, un lien établi entre la forme de l'être et sa composition chimique spécifique.

Allons plus loin; lorsque les cellules restent associées par une gangue qu'elles ont elles-mêmes sécrétées, la forme de l'agglomé-

1. V. *Théorie nouvelle de la vie*, *loc. cit.*

ration est réglementée par des mouvements molaires qui, en fin de compte, dérivent toujours de la nature particulière du phénomène d'assimilation, de sorte qu'il y a aussi une relation entre la composition chimique d'un être pluri-cellulaire et la forme de son corps. C'est pour cela que, quand il est possible de faire continuer l'assimilation dans un morceau détaché d'un être vivant, il y a régénération de la forme du parent. Et voilà l'essence du phénomène d'hérédité que je me contente d'indiquer brièvement, l'ayant longuement étudié dans d'autres ouvrages.

A côté de cette question de l'hérédité, et à peu près inséparable d'elle dans la plupart des cas, se présente à nous le problème de la sexualité. Voici en deux mots en quoi il consiste :

Chez la plupart des êtres supérieurs au moins et chez beaucoup d'êtres inférieurs, les seuls éléments qui, détachés de la masse du corps, soient capables de le reproduire, jouissent d'une propriété particulière; chacun d'eux, séparément, est *incomplet*, incapable d'assimilation dans les conditions les plus favorables à l'espèce; mais il existe deux catégories de ces éléments, les éléments mâles et les éléments femelles et un élément de la première catégorie est *complémentaire* d'un élément de la seconde, de telle manière que la fusion d'un élément mâle et d'un élément femelle (et cette fusion est facilitée par l'attraction chimiotactique des deux sexes) donne un plastide complet, l'*œuf*, qui sera le point de départ d'un nouvel individu.

A quoi est due cette particularité très spéciale qui rend les éléments sexuels incapables d'assimilation? Ce que nous venons de voir de la nature des phénomènes vitaux nous apprend que l'assimilation peut être empêchée pour des causes de deux ordres :

1° Pour des causes d'ordre chimique, si les éléments moléculaires de la substance vivante ont été modifiés au point d'être incapables des réactions assimilatrices. Dans ce cas, les molécules des éléments mâles seraient de demi-molécules vivantes complémentaires des demi-molécules femelles et leur union ferait, dans l'œuf, des molécules complètes; il y aurait, dans la molécule vivante, une véritable polarité.

2° Pour des causes d'ordre molaire, si les parties qui restent dans chaque élément sexuel sont insuffisantes pour déterminer le mouvement d'échanges avec le milieu ambiant. L'élément mâle apporterait alors dans l'élément femelle le centre moteur qui lui manque et rendrait ainsi possible, dans l'œuf, le double courant nutritif et excrémentitiel indispensable à l'assimilation.

Pour des raisons que j'ai exposées ailleurs [1], je crois plus vrai-

1. *La Sexualité*. Collection *Scientia*, Carré et Naud, 1900.

semblable la première interprétation. La découverte de Loeb a d'ailleurs permis de porter la question sur le terrain expérimental. Par des actions osmotiques, c'est-à-dire d'ordre molaire, le savant américain a en effet rendu capables de développement, d'assimilation, des ovules d'oursin non fécondés. Et cela paraît au premier abord fournir un argument contre la théorie chimique du sexe; mais en y regardant de près, on voit que Loeb a, par l'intervention de phénomènes osmotiques, non pas complété des éléments femelles, mais empêché des ovules en voie de maturation de devenir femelles. Autrement dit, par suite de la déshydratation des ovules qui étaient en train de perdre une partie de leurs substances chimiques, il a arrêté cette déperdition et les ovules sont restés des éléments plastidaires ordinaires, des œufs parthénogénétiques [1]. J'ai entrepris à ce sujet des expériences qui, si elles réussissent, trancheront définitivement la question.

*
* *

J'ai signalé cette question du sexe parce qu'elle donne un exemple des problèmes qui se posent constamment en biologie et que notre connaissance insuffisante de la chimie des substances vivantes ne nous permet pas encore de résoudre directement. Certains composés, fort complexes d'ailleurs, ont acquis récemment une grande célébrité à cause de leur manière de se comporter dans beaucoup de cas d'une manière analogue à celle des êtres vivants ; je veux parler des *diastases* ou *enzymes*. Quelques auteurs ont été jusqu'à accorder à ces substances un rudiment de vie; ils ont voulu y voir un premier effort de la matière vers l'organisation.

Sans aucun doute, les diastases sont des corps éminemment remarquables par leur prodigieuse activité, mais je crois (et jusqu'à présent aucune fabrication directe de diastase n'a démenti cette opinion), que les diastases sont des dérivés des substances vivantes et non autre chose ; je m'explique : Lorsque nous disons que les substances vivantes sont caractérisées par l'assimilation, nous entendons que le résultat *final* des réactions de la vie élémentaire manifestée est une augmentation de la quantité des substances vivantes qui sont intervenues dans la réaction ; mais, de même que dans la plupart des réactions chimiques ordinaires, nous ne tenons compte que du point de départ, savoir, les réactifs en présence au commencement de l'opération, et du point d'arrivée, savoir, les substances

1. *La Maturation de l'œuf. Revue générale des Sciences*, 1902, mars.

obtenues quand la réaction est terminée. Or cela n'empêche pas qu'il y ait eu un certain nombre de réactions intermédiaires dont les produits ont été partiellement employés dans les réactions ultérieures et partiellement conservés pour figurer au tableau définitif; les diastases font partie de ces produits intermédiaires dont il subsiste une certaine quantité dans les réactions définitives, et, conséquemment, il ne faut pas s'étonner qu'elles puissent contribuer à la préparation de certaines substances accessoires à l'assimilation, puisque précisément, elles ont fabriqué ces substances au cours d'une des réactions partielles intermédiaires. Par exemple, on a pu fabriquer de l'alcool au moyen d'une diastase extraite de la levure; cela n'a rien d'étonnant si l'on pense que la diastase a été fabriquée au cours de réactions desquelles sont résultés et de la levure et de l'alcool, et que ce dernier alcool pouvait provenir d'une des réaction partielles dans laquelle la diastase jouait le rôle principal.

Quant à la quantité minime de diastase qui suffit à assurer une réaction, elle peut provenir de ce que la diastase n'a pas une action véritablement chimique, mais une action de l'ordre des phénomènes de chimie physique (osmose, variation de tension superficielle, etc.).

En tous cas, il n'est nullement légitime d'attribuer aux diastases, même une ébauche de vie; la vie est caractérisée par l'assimilation.

Résumons maintenant cette déjà si courte revue des phénomènes caractéristiques de la vie :

1° La vie est une propriété chimique; la vie manifestée est une réaction chimique dont le résultat, l'assimilation, différencie tous les corps vivants d'avec tous les corps bruts ; la vie est donc essentiellement d'ordre moléculaire, de *dimension* moléculaire.

2° Mais les conditions spéciales dans lesquelles a lieu l'assimilation entourent ce phénomène moléculaire de mouvements molaires qui en sont assez inséparables pour avoir été considérés, à tort, comme constituant la vie elle-même; la possibilité de l'assimilation est liée à la possibilité de ces mouvements molaires de telle façon que tous les agents qui pourront influencer ces mouvements molaires seront capables, secondairement, d'influencer les phénomènes moléculaires essentiels. Ces mouvements molaires réalisent l'échange nutritif entre les êtres vivants et le milieu, la limitation des éléments plastidaires, la forme spécifique, etc., toutes choses d'un ordre plus grossier, dans l'échelle des phénomènes naturels, que l'essence même de la vie. Dans les êtres pluricellulaires, des phénomènes encore plus grossiers se manifestent ; les mouvements

molaires dont je viens de parler se produisant entre les éléments cellulaires et le milieu où ils baignent, c'est-à-dire, dans l'espèce, le milieu *intérieur* de l'agglomération pluricellulaire, il y a en outre des échanges d'ensemble entre ce milieu intérieur et le milieu ambiant, échanges d'ensemble qui, en fin de compte, dominent jusqu'aux phénomènes chimiques intimes de l'assimilation; or ces échanges d'ensemble constituent des actes éminemment grossiers (respiration pulmonaire, ingestion, absorption, excrétion, etc.), de sorte que des actions grossières peuvent intervenir activement dans la vie des êtres supérieurs; ainsi, un coup d'épée, incapable par lui-même de modifier une réaction chimique, déterminera *secondairement*, en faisant couler le sang, l'arrêt des échanges entre les cellules du corps humain et le milieu intérieur, et, par une conséquence encore plus éloignée, la destruction chimique des molécules vitales, la mort des tissus.

Il s'établit d'ailleurs, dans les agglomérations pluricellulaires comme l'homme, des relations entre les éléments associés, autres que celles qui résultent simplement de l'existence d'un milieu intérieur commun, je veux parler des relations par conduction nerveuse. Ces relations dépendent encore des phénomènes chimiques de l'assimilation qui seuls peuvent les entretenir, mais elles se manifestent sous une forme un peu plus subtile et qui se rapproche d'avantage, en apparence au moins, des transmissions purement *physiques* de mouvement. Il n'est pas certain d'ailleurs que la transmission par voie nerveuse soit d'ordre purement physique; peut-être y a-t-il là un phénomène d'ordre chimique se transmettant de proche en proche comme cela aurait lieu d'après Grotthus, dans l'électrolyse. Quoi qu'il en soit, l'influx nerveux se manifeste toujours à nous par son résultat qui est d'ordre chimique. Si donc cet influx est simplement un phénomène vibratoire, la *dimension* de son mouvement est telle qu'il a une action évidente sur la stabilité des édifices moléculaires; c'est une dimension d'ordre chimique.

D'abord, dans l'organisme et en dehors des expériences du laboratoire, l'influx nerveux va toujours d'une cellule vivante à une cellule vivante et sa production est d'origine chimique comme le résultat définitif de son activité est de nature chimique.

Il ne faut pas oublier, cependant, que, comme toutes les réactions chimiques, les phénomènes vitaux *s'accompagnent* de manifestations physiques (chaleur, électricité, lumière ; que, d'autre part, comme toutes les réactions chimiques, ils ne peuvent s'accomplir que dans certaines conditions physiques (chaleur); il est donc naturel aussi que les agents physiques susceptibles d'influencer les

réactions chimiques, l'électricité, par exemple, puissent déterminer des modifications dans les réactions vitales; l'action de l'électricité sur un nerf détermine à l'extrémité de ce nerf une activité analogue à celle qu'y provoque l'influx nerveux, mais cela ne prouve pas que l'influx nerveux soit analogue à l'électricité. Nous aurons d'ailleurs à revenir sur cette question dans la deuxième partie de cet article, quand nous nous occuperons des sensations des êtres vivants.

Pour le moment nous avons localisé objectivement la vie parmi les phénomènes naturels, ainsi que Lamarck a le premier enseigné qu'il est légitime de le faire, mais le grand évolutionniste ne s'est pas borné à affirmer que les actions vitales sont les répercussions des mouvements de la matière ambiante; il a montré aussi que l'influence du milieu, outre qu'elle déterminait l'activité des organismes, pouvait également modifier les *propriétés* de ces organismes au point de rendre leur activité *différente* de ce qu'elle était précédemment.

Pour nous qui avons vu comment toutes les manifestations de la vie dérivent, en fin de compte, de la nature des phénomènes chimiques de l'assimilation, une modification des propriétés d'un organisme n'est autre chose qu'une modification des molécules vivantes qui le constituent. De même que l'activité vitale, l'évolution des êtres organisés est un phénomène d'*ordre chimique*.

Dans cette synthèse très rapide des phénomènes biologiques, il ne sera pas inutile de donner un exemple, purement théorique, mais extrêmement synthétique de la *variation* d'une espèce par adaptation au milieu. Supposons une masse plastidaire sphérique à l'état de vie manifestée, dans un milieu donné; que cette masse soit sphérique cela veut dire que les courants molaires d'échanges nutritifs (courants qui résultent de l'activité chimique assimilatrice et qui en même temps entretiennent cette activité) déterminent un mouvement qui rend sphérique la forme[1] du protoplasma. Je comprime cette sphère dans un grillage cubique; je modifie ainsi les conditions molaires d'équilibre; j'influe donc sur les courants d'échanges qui ne sont plus ce qu'ils auraient été sans mon intervention et il est tout naturel que les réactions chimiques, liées à ces courants, en soient elles-mêmes modifiées. Souvent, les substances vivantes seront détruites par cette brusque modification des circonstances; mais il sera possible que, au lieu de se détruire, ces

1. Il ne faut pas oublier, en effet, que la forme d'une masse plastidaire résulte d'un mouvement constant, tant qu'elle n'est pas fixée par un squelette encroûtant; là encore, l'immobilité molaire apparente nous trompe sur la nature réelle des faits.

substances se modifient et s'adaptent à ce nouveau régime, de manière à rendre ensuite normale la forme cubique du plastide, même en dehors de l'intervention du grillage [1]. Il se sera manifesté ainsi une *réversibilité* encore plus merveilleuse que celle de la machine Gramme et du téléphone. Une substance chimique *a* détermine par son activité assimilatrice des mouvements qui lui donnent la forme A ; on lui impose la forme B et elle se transforme en une substance *b* qui est liée à B comme *a* l'était à A. Mais cette réversibilité est loin d'être générale ; bien peu d'adaptations sont possibles pour une espèce donnée ; le plus souvent, les modifications trop profondes dans les conditions du milieu entrainent la mort de ses habitants ; mais il y a des adaptations possibles et c'est là l'origine de l'*évolution* et la clef du phénomène si merveilleux connu sous le nom d'hérédité des caractères acquis, savoir le retentissement réversible du molaire sur le moléculaire.

F. Le Dantec.

(*La fin prochainement.*)

1. J'ai longuement développé cet exemple en montrant le rôle de la sélection naturelle dans l'établissement de la réversibilité (V. *l'Unité dans l'être vivant*) Paris, F. Alcan.

LE VOCABULAIRE ET L'IDÉATION

Il existe un accord général entre nos pensées et leur mode d'expression. Une voix nuancée annonce plus de finesse d'esprit qu'une diction uniforme; il y a de l'intelligence dans certaines formes d'écriture, et de la stupidité dans d'autres; la construction grammaticale des phrases révèle la logique intérieure et la richesse des associations; la juxtaposition de propositions courtes, enchaînées par des conjonctions élémentaires, ou par le puéril *et alors*, a une tout autre signification intellectuelle que la longue phrase oratoire qui traîne dans sa robe à queue une riche parure d'incidentes; même la nature des mots, le vocabulaire, a une valeur sociale; il y a pour exprimer une même idée, plusieurs mots dont les uns sont du faubourg ouvrier, d'autres viennent de la petite boutique, d'autres du salon, d'autres du cabinet du lettré.

J'ai cru intéressant de rechercher chez deux fillettes de quatorze et quinze ans, que je venais de soumettre à beaucoup d'expériences de psychologie, s'il existait entre elles quelque différence de vocabulaire. Ce qui donnait quelque intérêt à cette recherche, c'est que j'avais constaté que l'une d'elles, Marguerite, appartient surtout au type observateur; elle a une pensée précise, méthodique, toujours tournée vers le monde extérieur, attentive, réfléchie, pratique; sa sœur cadette, Armande, a la pensée plus vague, plus décousue, plus fantaisiste, plus poétique; elle appartiendrait plutôt au type imaginatif. Parmi les expériences qui mettent le mieux en lumière ces différences intellectuelles, j'en citerai une, celle de description d'objet. C'est là ce qu'on peut appeler un *test mental*.

L'expérience consiste à décrire par écrit un objet quelconque qu'on a sous les yeux, comme un couteau, une fleur, une gravure. On demande une *description*, on n'ajoute pas d'autre recommandation. J'ai donc fait décrire les mêmes objets à ces deux fillettes, en les prenant à part, en les empêchant de se communiquer leurs impressions, et constamment elles ont fait des descriptions de valeur bien différente. Celles de Marguerite ont la clarté et la précision de vraies descriptions, remplies d'observations matérielles sur l'objet décrit. Armande s'attache beaucoup moins à l'objet, elle ne

lui demande qu'une suggestion, et expose des idées poétiques, parfois d'un joli tour, qui contrastent comiquement avec la rédaction de Marguerite. En voici un exemple. Je trace sur une feuille de papier un point d'interrogation. Tour à tour, je le présente aux deux fillettes, en leur disant de le décrire.

Description du point d'interrogation par Marguerite. — « Cette feuille de papier est quadrillée, gris sur blanc.

« Sur cette feuille est écrit à la main avec de l'encre noire un point d'interrogation. il n'est pas tout à fait au milieu, il est un peu du côté gauche, et plus haut que le milieu.

« Cette feuille peut avoir 15 centimètres sur 10 ».

Description d'un point d'interrogation par Armande. — « C'est une énigme, une feuille de papier quadrillée au milieu de laquelle on a dessiné un point d'interrogation. La feuille n'est pas grande, la question n'est point longue, on est étonné et surpris de voir ce point d'interrogation au centre d'une feuille blanche. Si l'on tourne la feuille, il n'y a rien à l'envers. »

Ainsi, Marguerite, fidèle à son habitude, se borne à décrire matériellement : et la signification du point d'interrogation l'a si peu frappée que ce n'est pas par le point d'interrogation qu'elle commence ; elle dit d'abord que le papier est quadrillé. Armande a un point de départ tout autre ; elle débute par ces mots : « c'est une énigme ». Toute absorbée par le sens de l'interrogation, elle décrit très peu de chose : elle dit que le point d'interrogation a été *dessiné*, ce qui est une expression impropre ; elle dit que ce signe est au milieu de la feuille, ce qui est inexact, car, comme Marguerite l'a remarqué, le signe est en haut et un peu à gauche ; elle n'apprécie pas la dimension de la feuille, elle dit simplement que la feuille n'est pas grande, et encore ne fait-elle cette remarque que par intention littéraire, car elle ajoute aussitôt : la question n'est point longue.

Je donne un second exemple de description, écrite un autre jour. J'ai ramassé dans le jardin une feuille de marronnier qui est à demi jaunie par l'automne et je la présente tour à tour aux deux fillettes.

Description de la feuille de marronnier par Marguerite. — « La feuille que j'ai sous les yeux est une feuille de marronnier, cueillie en automne, car les folioles sont presque tous jaunes à l'exception de deux, et un à moitié vert et jaune.

« Cette feuille est une feuille composée, de 7 folioles, se rattachant à un centre qui se termine par la tige nommée pétiole qui supporte la feuille sur l'arbre.

« Les folioles ne sont pas tous de la même grandeur ; sur 7, 4 sont beaucoup plus petits que les 3 autres.

« Le marronnier est un dicotylédone, l'on peut s'en apercevoir en regardant la feuille, elle a des nervures ramifiées. En plusieurs endroits la feuille est tachée de points couleur de rouille, un de ses folioles a un trou.

« Je ne sais plus que dire sur cette feuille de marronnier. »

Cette rédaction contient des détails de description minutieuse, et aussi des détails d'érudition assez nombreux, souvenirs de leçons de botanique. D'une tout autre allure est la rédaction d'Armande.

Description de la feuille de marronnier par Armande. — « C'est une feuille de marronnier qui vient de tomber languissamment sous le vent de l'automne.

« La feuille est jaune, mais encore raide et droite, peut-être reste-t-il un peu de vigueur dans cette pauvre mourante !

« Quelques traces de sa couleur verte d'autrefois sont encore empreintes sur les feuilles, mais le jaune domine ; une bordure brune et rougeâtre en orne le contour.

« Les sept feuilles sont toutes fort belles encore, la tige verdâtre ne s'en est point détachée.

« Pauvre feuille, maintenant destinée à voler sur les chemins, puis à pourrir, entassée sur bien d'autres. Elle est morte aujourd'hui... et elle vivait hier ! Hier, suspendue à la branche elle attendait le coup de vent fatal qui devait l'enlever, comme une personne mourante qui attend son dernier supplice. Mais la feuille ne sentait pas son danger, et elle est tombée doucement sur le sol.... »

Armande a écrit plus rapidement que sa sœur, elle a été inspirée par l'objet à décrire, elle a montré plus de verve. La description matérielle est reléguée au second plan, elle est subordonnée à une impression générale, l'impression que la feuille d'automne va mourir. Cette idée de mort est développée gauchement, mais avec quelque émotion, peut-être plus littéraire que profonde.

Les autres rédactions sur objets ont donné des résultats qui sont sensiblement équivalents aux précédents ; ils ont opposé curieusement la prose de Marguerite à la poésie d'Armande. D'autres *tests* encore, sur lesquels je n'ai pas le loisir d'insister [1] ont montré que l'idéation de Marguerite est concrète, nourrie de détails particuliers, de souvenirs récents, de faits matériels et précis, tandis que celle

1. On trouvera le détail de ces études dans un volume sous presse qui a pour titre : *l'Étude expérimentale de l'Intelligence*.

d'Armande, plus vague, plus fantaisiste, moins ordonnée, fait une large place aux idées abstraites et générales, et aussi aux éléments inconscients.

Ayant donc eu la bonne fortune de faire des expériences sur deux sujets qui présentent un tel contraste d'aptitudes psychologiques, je me suis posé la question de savoir si ces différences mentales se retrouvaient dans l'expression de leur pensée, dans la nature de leur langage, si en d'autres termes il existe une relation entre l'idéation et le vocabulaire.

Je sais bien qu'*a priori* on peut faire de suite une objection à mon hypothèse : nous n'inventons pas notre vocabulaire, nous le recevons tout fait de notre entourage, par l'audition et la lecture, exception faite de nos néologismes qui sont en nombre insignifiant. Or, nos deux sujets sont deux sœurs qui appartiennent rigoureusement au même milieu; malgré une petite différence d'âge, qui est de dix-huit mois, elles sont élevées comme deux sœurs jumelles, suivent les mêmes cours, ont les mêmes distractions, prennent part aux mêmes conversations, et ne se quittent pour ainsi dire jamais. Est-il vraisemblable qu'elles ne parlent pas la même langue? — En y regardant bien, on se convaincra que ce n'est pas là une objection contre notre recherche; c'est plutôt un encouragement à l'entreprendre. Il s'agit de savoir si des différences d'idéation peuvent entraîner directement, et sans autre secours, des différences de langage; or, pour qu'un problème de ce genre puisse être résolu, il faut évidemment que toutes choses restent égales d'ailleurs, c'est-à-dire que les sujets comparés au point de vue du langage soient comparables pour tout le reste. C'est la grande difficulté à vaincre lorsqu'on compare le langage de sujets pris dans des milieux différents; pour arriver à déterminer ce qui dans leur vocabulaire est dû à un facteur intellectuel, il faut régler les observations de manière a éliminer toutes les variations dans les conditions extérieures, ou de manière à interpréter ces variations et en tenir compte. Y arrive-t-on toujours? Je ne sais. Mais dans le cas présent, l'étude de nos deux fillettes nous fournit une occasion tout à fait exceptionnelle; le milieu est semblable pour les deux, aussi semblable du moins qu'il peut l'être dans la pratique.

Les documents à étudier sont nombreux; je pourrais utiliser les cahiers de devoirs des deux fillettes, ou les rédactions qu'elles ont écrites devant moi pour des expériences de psychologie ; mais ce que nous trouvons dans ces documents, ce sont des phrases, et je ne me sens pas en mesure encore d'étudier ce tout organique qui constitue la phrase; c'est un produit trop complexe pour que je

puisse en faire l'analyse psychologique avec quelque précision. Laissant de côté la syntaxe, bien que je ne me dissimule pas tout ce qu'elle doit avoir de personnel et d'intime, je ne parlerai que du choix des mots, du vocabulaire.

Ces mots, je les emprunterai à une expérience assez longue que j'ai faite avec les deux fillettes sur l'idéation; pour connaître le cours des idées chez une personne, je lui fais écrire 20 mots : c'est la prescription donnée, et je n'ajoute jamais aucun commentaire; quand les 20 mots sont écrits, je les relis avec la personne, et je pose diverses interrogations, en général très minutieuses, sur le sens donné à chaque mot écrit, et sur la transition d'idées qui a fait passer d'un mot à un autre. Cet interrogatoire est assez long; les expériences sur l'idéation, ainsi du reste que toutes les expériences de psychologie, ne peuvent se faire rapidement, ni automatiquement; on a cru le contraire, c'est une erreur; elles ne valent que par le temps et la patience qu'on y met.

J'ai fait écrire à chacune de mes fillettes environ 350 mots, qui tous ont été l'occasion de longues explications détaillées; ces explications étaient écrites, dans leurs termes exacts, au moment même où elles étaient données. Ce fut un très long travail; il dura environ quinze jours. Ce sont ces 700 mots que je vais maintenant utiliser, en faisant abstraction du sens dans lequel ils ont été pris, et en les considérant surtout comme mots.

J'ai dit que la prescription est d'écrire 20 mots; tous les sujets que j'ai observés jusqu'ici — mes expériences ont été faites sur une trentaine de personnes, des deux sexes, de tous les âges, et de toutes les conditions sociales — tous les sujets comprennent d'eux-mêmes qu'on leur demande d'écrire des mots isolés et non des phrases. Mais que faut-il entendre par un mot? Ce *test*, comme celui de la description d'objets, et d'autres du même genre, contient une indication que l'on laisse intentionnellement très vague, pour ne pas restreindre la liberté du sujet. Celui-ci d'ailleurs ne se doute pas qu'on lui permet de se mouvoir dans un cercle assez vaste; il s'imagine au contraire qu'on lui a donné une indication très précise, à laquelle il s'est borné à se conformer strictement. Ainsi, la grande, l'immense majorité des personnes à qui j'ai fait faire ce test comprennent l'expression « mot » comme synonyme de substantif; écrire 20 mots, semble vouloir dire : écrire 20 noms communs. Marguerite s'est conformée à la règle; Armande y a échappé de temps en temps. Les 350 mots de Marguerite, sont, sans aucune exception des noms communs. Dans les séries d'Armande, ces noms communs forment la grande majorité. Mais Armande a écrit

en outre quelques adjectifs et quelques verbes; je note 8 adjectifs, 2 adverbes et 15 verbes; ces derniers se suivent généralement par groupes de 2, de 3 ou de 4. Ces mots insolites ne sont pas concentrés dans une série spéciale; ils se disséminent dans un grand nombre de séries écrites à des jours différents, disssémination qui écarte de suite l'idée que leur apparition provient de quelque influence accidentelle. On pourrait supposer en effet que si un sujet, qui a l'habitude d'écrire seulement des noms, écrit un peu, et dans une seule série, beaucoup d'adjectifs et de verbes, ce changement brusque d'habitude est le résultat d'une influence accidentelle, par exemple le souvenir d'une leçon récente de grammaire; mais comme les mots insolites écrits par Armande sont disséminés, nous pensons que ces mots forment une partie naturelle de son idéation. Nous admettons que son idéation est plus variée que celle de Marguerite, et surtout plus originale, parce qu'elle ressemble moins à celle de la majorité.

Les mots peuvent être classés à un autre point de vue, moins grammatical que le précédent, le point de vue de l'abstraction, et aussi celui de la dignité sociale. Certains mots appartiennent à un vocabulaire courant, d'autres sont d'un style plus relevé, plus précieux. Ces distinctions sont faciles à faire en théorie; elles ne sont pas toujours faciles à appliquer; il y a beaucoup de mots qui n'ont que des caractères indécis. Ces réserves mises à part, il me semble évident que les séries d'Armande contiennent plus de termes abstraits, et plus de termes d'un style relevé que les mots écrits par Marguerite; ces derniers appartiennent le plus souvent au style familier et au langage concret. Ainsi, j'ai relu à ce point de vue et analysé scrupuleusement les 350 mots écrits par Marguerite, je n'ai rencontré sur ce nombre que 7 mots abstraits ou rares. Je donne ces 7 mots avec leur numéro d'ordre, qui indique leur place dans les séries. 16, mandoline; 103, heure; 104, temps; 172, question; 197, cristallin; 209, fémur. Je ne trouve donc que 7 mots sur 350, soit 1/50 qui n'appartiennent pas au langage courant; et encore pourrait-on discuter sur la valeur que j'attribue à deux ou trois d'entre eux.

Pour donner une idée de la physionomie que présentent les autres mots de Marguerite, j'en transcris une série : bicyclette, chien, table, casserolle, soupière, cheval, âne, voiture, encrier, colle, tasse, fourchette, assiette, cuiller, piano, mandoline, lampe phonographe, rouleau, papier, afrique, maison, vinaigre, lait, chocolat, mouton, cheveux, chignon, porte-plume, radeau, nappe, cuir, café, fauteuil, etc., etc.

En interrogeant Marguerite sur le sens qu'elle a donné à ces mots

en les écrivant, on constate qu'elle a le plus souvent évoqué des souvenirs très précis, et récents, de son existence personnelle. C'est comme un lambeau de son passé qui se trouve fixé sous ces mots.

Les mots aristocratiques et les mots abstraits sont bien plus nombreux dans les séries d'Armande; ce n'est pas une petite différence, une nuance; c'est au contraire une différence très grossière; chez Armande, je trouve 53 de ces mots sur 300, ce qui donne une proportion de 1/6; la proportion est donc neuf fois plus forte que pour Marguerite. Voici quelques-uns de ces mots :

31, tempérament, 35, moquerie, 36, silence, 39, dédain, 40, connaissance, 57, faiblesse, 63, personnage, 64, envie, 65, craintivement, 69, résultat, 70, encombrement, 71, longitude, 95, rapidité, 99, dentition, 122, pureté, 123, candeur, 131, légèreté, 138, parchemin, etc., etc.

Ces mots de choix me permettraient de distinguer à première vue une série écrite par Armande et une série de Marguerite, si la différence des écritures ne rendait pas le diagnostic trop facile; quant aux autres mots, qui composent en majorité les séries, ils appartiennent au langage usuel, et ne diffèrent point de ceux de Marguerite; on peut en juger; il suffit de jeter un coup d'œil sur une série complète d'Armande, comme celle-ci :

Table, porte, habit, poule, renard, armoire, tapisserie, poisson, jardin, courrier, arbre, cheval, lapin, chenil, ombre, ciel, nuage, feuille, bouteille, chaîne, œil, chemin, crayon, terrain, mine, or, tiroir, air, pluie, voile, tempérament, photographie, oreille, regard, moquerie, etc., etc.

Il y a dans cette série d'Armande des mots terre-à-terre et familiers, tout comme dans la série de Marguerite; et de temps en temps apparaît un mot plus rare, comme *courrier*, *tempérament*, *moquerie*. Je ne pense pas que ces mots aient été cherchés plus que les autres, et qu'ils trahissent quelque prétention d'esprit; Armande a des défauts, certes, mais elle n'a pas celui-là; du reste, elle écrivait sa série de 20 mots constamment plus vite que sa sœur, elle menait sa plume à bride abattue, ce qui se concilierait mal avec une recherche de préciosité verbale.

On pourra objecter à mes interprétations qu'elles ont un caractère tant soit peu arbitraire. Apprécier la dignité sociale des mots, dira-t-on, c'est faire de la critique littéraire beaucoup plus que de la science. On aura raison. Tel mot dont je fais une expression de lettré sera jugé par d'autres pour un mot de petit boutiquier; on tombe dans l'arbitraire quand on n'a pour critérium qu'une impression personnelle. Aussi, ne voudrais-je pas me risquer à établir ainsi

des classes sociales dans le vocabulaire de notre langue; il faudrait une méthode de classement plus précise, reposant par exemple sur l'observation directe du parler. Mais ici, je m'occupe d'une tout autre affaire; je ne cours pas le même danger d'erreur, parce que je compare le langage de deux personnes, en vue de dégager leur individualité; et si je me trompe, comme cela est fort possible, dans l'appréciation que je fais de tel ou tel mot, il me paraît vraisemblable que je ne puis pas me tromper pour l'ensemble. De plus, ce que je sais de la vie privée de mes deux sujets me permet de fixer par rapport à elles la valeur sociale des mots qu'elles emploient; ainsi, je ne leur ferai pas un mérite d'écrire les mots *psychologie*, *image*, *audition colorée*, qu'elles entendent souvent prononcer autour d'elles, et qu'elles répètent en écho.

Il existe donc une différence dans le vocabulaire des deux sœurs; cette différence est des plus nettes, et je trouve bien curieux qu'Armande, qui est la cadette, ait une langue plus savante et plus recherchée que sa sœur; la différence porte sur les trois points suivants :

1° Marguerite n'a écrit que des noms communs, Armande a écrit plusieurs autres espèces de mots, des adjectifs, des verbes, des adverbes. Nous ignorons la signification de cette différence, et nous nous contentons de dire que, puisque Armande s'écarte ici de la règle, tandis que Marguerite s'y soumet, il y a chez la première plus d'originalité que chez la seconde.

2° Marguerite n'écrit pas un aussi grand nombre de termes abstraits que sa sœur.

3° Marguerite écrit aussi un nombre moindre de termes choisis, de style relevé.

Sans entrer dans le détail de très minutieuses analyses psychologiques, je crois pouvoir dire que ces résultats sont conformes à l'idée que nous nous sommes faite par ailleurs du type intellectuel des deux fillettes, l'une à pensée plus précise, plus concrète, plus pratique, plus terre-à-terre, l'autre dont la pensée a plus de vague, plus de développement imaginatif, et plus de goût pour les mots.

La nature du vocabulaire est donc en relation avec la nature du type intellectuel, même dans des expériences où les mots semblent écrits au hasard, dans des séries incohérentes. Sans révoquer en doute l'influence du milieu, ce qui serait puéril, il me paraît établi que lorsque le milieu verbal est pareil, aussi pareil qu'il peut l'être pratiquement, le facteur intellectuel intervient pour déterminer un choix dans le vocabulaire ambiant; il y a une influence du dedans qui se combine à celle du dehors.

ALFRED BINET.

LE LANGAGE ET LA PAROLE

LEURS FACTEURS SOCIOLOGIQUES

L'ouvrage de Wundt, *Die Sprache*[1], a ramené l'attention sur un problème longuement débattu. Depuis les publications retentissantes de M. Muller et de Darwin, aucun travail d'ensemble aussi détaillé, aussi approfondi, n'avait paru. Pourtant une impression de surprise s'en dégage : une information étendue, de nombreuses divisions, des analyses minutieuses, des observations personnelles et neuves renouvellent les conclusions sur le sujet, elles ne renouvellent pas le sujet : la perspective reste la même que par le passé. Comme autrefois le langage est surtout le langage vocal; le geste existe assurément, mais à titre de préambule ou d'annexe, simple accompagnement de la parole, avec les mêmes conditions et les mêmes raisons que celle-ci. D'autre part les anciennes théories se répartissent presque toutes en deux classes : les unes expliquent le langage par des facteurs physiologiques, les autres par des facteurs psychologiques. Wundt l'explique par une évolution qui compose ensemble les facteurs psychologiques et physiologiques, où le geste vocal, « Lautgeberde », phénomène mixte, marque la transition décisive. Pourtant une remarque bien simple aurait dû faire présumer que ces facteurs ne sont pas les seuls possibles. Comme toutes les autres sciences, plus que les autres peut-être, la sociologie vit d'emprunts faits à ses voisines; cependant, comme les autres, elle prétend à une existence propre, pour cette raison les phénomènes sociaux ont leurs causes, au moins en partie, dans d'autres phénomènes sociaux, de même que les phénomènes biologiques ont une part des leurs dans d'autres phénomènes biologiques. Or le langage est un phénomène social, et la question se pose de savoir s'il n'y a pas aussi, parmi ses conditions d'existence, des conditions de nature sociale. Une double illusion ici égare le jugement : on conserve présent à l'es-

1. Wundt, *Völkerpsychologie*, Erster Band : *Die Sprache*, 2 Th., Leipzig, 1900.

prit le type de causalité qui régit les mouvements et suivant lequel l'antécédent fonde tout entier le conséquent, mais en revanche ne lui doit rien ; d'autre part il n'y a point d'institution sociale qui n'enveloppe le langage à titre d'élément nécessaire : dès lors on s'imagine que celui-ci, présent à tous les phénomènes sociaux, les précède tous : il existe avant eux, tout au moins sans eux, il a donc ailleurs ses propres principes. — On oublie seulement que le passage de la matière à la conscience ajoute à la causalité mécanique la causalité réciproque où les phénomènes, à la fois conditionnants et conditionnés, naissent les uns des autres de même que, dans l'œuf, les virtualités endormies s'éveillent ensemble et trouvent dans ce concert même une condition essentielle de succès. Savants et philosophes ont vu dans le langage un mécanisme, dans le mécanisme les rouages et les pièces, gestes, cris, imitations, déformations, redoublements, etc. ; ils n'ont pas recherché pourquoi et par quelles influences ces diverses montures se sont façonnées et ordonnées. Or ces influences sont sociales, les unes communes aux diverses sortes de langages, les autres variables suivant que la nature du langage varie, autres pour les gestes, autres pour la parole.

I

Une première condition est, au sens large du mot, le *commerce*. Le phénomène même de la vie collective n'est pas, quoi qu'on prétende, une cause suffisante. Des hommes étrangers les uns aux autres se rencontrent-ils, par exemple en chemin de fer, si aucun signe extérieur ne pique les curiosités, le voyage peut durer plusieurs heures sans échanges d'impressions ; de loin en loin quelques propos rares et insignifiants interrompent seuls un silence ennuyé. Mais si la parole languit entre gens qui ne se connaissent pas, elle s'étiole entre gens qui se connaissent trop. La famille est le milieu où l'intimité est la plus étroite et la plus continue. Qu'on l'observe là où elle est le plus elle-même, c'est-à-dire, non point dans nos pays de sociabilité abondante et rayonnante, où l'homme au retour de sa besogne, la femme au retour de ses courses rapportent leur provision de nouvelles, mais dans des cantons retirés, en quelque ferme perdue : l'invariable succession des saisons appelle l'invariable succession des travaux agricoles ; les mêmes personnes se retrouvent sans cesse avec les mêmes besognes aux mêmes lieux, et leur existence déroule le cours monotone d'un labeur taciturne. A quoi bon parler ? On se connaît si bien, et on sait si bien d'avance les résolutions à prendre ! On se comprend à demi mot, on marche

« au doigt et à l'œil ». La vie de la ferme est donc une vie silencieuse; mais l'anémie du langage vocal, c'est la prédominance des gestes : n'est-ce pas trop dire encore? Une manière de se lever, une action ébauchée, une attitude le plus souvent en dit assez long; on fait l'économie des signes intentionnels là où les signes involontaires suffisent. De loin en loin un ordre demandé ou donné, ou bien l'annonce de quelque événement survenu, le récit de quelque incident auquel on a été mêlé alimentent les entretiens qui sont plutôt des monologues. Rare parmi les adultes, le langage vocal semble réserver ses ressources et ramasser ses forces autour du berceau. Suivant M. Tarde, la parole aurait été d'abord le privilège du père, l'ordre aux gens de son entourage, l'oracle. La famille, telle que nous l'envisageons pour le moment, vérifie cette remarque, mais en partie seulement, car il y a les cris de l'enfant, les réponses de celle qu'il appelle. Si la parole fut l'oracle du père, ne fut-elle pas tout autant le chant berceur de la mère? En tout cas, une vie exclusivement domestique, bien loin de la stimuler, l'engourdit plutôt. La complète solitude, on le sait, en fait perdre l'usage; or une famille fermée, c'est une solitude à plusieurs.

Accuse-t-on plus fortement ces caractères, pousse-t-on ces tendances à leurs limites, ce qu'on découvre alors, c'est la peuplade telle qu'elle fonctionna sans doute aux époques inconnues où la race se détachait avec peine de l'animalité, peut-être plus étendue que notre famille, en revanche sans attaches avec le reste des hommes. Bien entendu, la parole fait encore défaut; on l'a dit souvent, la première humanité fut une humanité muette. Le langage des gestes n'en fut pas pour cela plus riche; plus encore que parmi nos métayers montagnards, ici parmi ces êtres de proie toujours ensemble avec les mêmes besoins, les mêmes aptitudes, les mêmes usages, il n'y avait point d'échanges d'impressions, point d'entretiens, il y avait seulement, comme dans nos foules, des circulations de sentiments, des rayonnements d'émotions : le geste fut surtout une réaction spontanée, une attitude. Dans un tel milieu sans horizon, l'expérience, qui deviendra plus tard le ressort de tout progrès, n'est encore qu'une répétition stérile, et à travers les générations accumulées, la destinée humaine réédite l'immutabilité monotone de l'instinct.

La vie en commun est donc possible dans une nuit indéfinie des idées et un sommeil indéfini du langage; c'est que chez les hommes comme dans la nature un milieu clos ne se renouvelle pas de lui-même; un ferment apporté du dehors est nécessaire. Dans le cas présent, le stimulant souverain est la rencontre par la peuplade d'une autre peuplade. Fussent-elles au même niveau mental avec les mêmes

tendances essentielles, il y a des chances pour que de l'une à l'autre le détail varie, et si des relations se nouent, l'expérience de ce détail entraîne des résultats décisifs. Ceux-ci sont, dans le domaine des signes, faciles à déterminer. Plusieurs cas peuvent se présenter : en premier lieu, dans les deux sociétés des attitudes semblables, réactions motrices ou gestes proprement dits, représentent des objets semblables. Ce cas, sans nul doute fréquent, rend possibles les relations, il a donc un intérêt pratique de premier ordre : mais aussi il est le moins instructif et le profit intellectuel est nul. En second lieu des signes nouveaux représentent des choses nouvelles; c'est ce genre de profits surtout qui vient à l'esprit quand on songe à des étrangers qui se rencontrent. Sans être négligeable, il n'est pourtant pas le plus important : il accroît avec le matériel de la connaissance le matériel du langage. Or la puissance de la pensée ne se mesure pas uniquement à son bagage de représentations; la quantité importe sans doute, mais davantage encore la qualité, c'est-à-dire la précision et la détermination. Aussi les cas suivants ont-ils plus de portée : par exemple des signes différents d'une peuplade à l'autre annoncent un même objet. Avec la parole le fait est banal et ne tire pas à conséquence : dans deux idiomes indépendants des sons diversement articulés ont même signification. L'apprendre, c'est substituer un mot à un autre mot, rien de plus. Il en est autrement dans les sociétés primitives; le caractère artificiel et conventionnel des signes n'est pas dégagé; les attitudes étroitement liées aux émotions, très voisines encore des réactions instinctives, dénoncent hautement les impressions du sujet. Dès lors une même chose a-t-elle dans les deux peuplades des marques différentes. cela veut dire qu'elle détermine des manières différentes de sentir, en d'autres termes qu'elle enveloppe des propriétés différentes : l'esprit est ainsi amené à envisager des aspects multiples qui auparavant lui échappaient, il réalise un progrès de discernement et d'analyse. Inversement un même signe peut avoir de part et d'autre des significations différentes; par exemple le même mouvement M représente aux uns le phénomène A, aux autres le phénomène B. Il suit de là que les phénomènes A et B, jusqu'alors considérés comme étrangers l'un à l'autre, sans rapports communs, pourtant peuvent déterminer une même attitude, c'est-à-dire un même mode de sentir, par cela seul révèlent une affinité inaperçue, une ressemblance ignorée. Cette fois le profit porte sur le classement des idées, et le progrès est un progrès de généralisation ou de synthèse.

Nous avons supposé jusqu'à présent le signe lié à un seul objet; le cas est plus théorique que réel. Dans nos langues actuelles à

énormes vocabulaires, les mots ont presque tous des significations multiples; à plus forte raison les signes dans ces sociétés deshéritées. Il y a des chances pour que, d'une tribu à l'autre, une même attitude se retrouve, mais représentative de séries partiellement différentes. Supposons donc S et d'un côté *a b c d e*, de l'autre *a b g h j*. Dans chaque série les termes reliés à une même réaction motrice se trouvent unis entre eux. Mais aussi le commerce continue d'idées, dégageant peu à peu la portée de chaque signe à mesure qu'on le rencontre, révèle successivement des rapports entre *c d e*, et *g h j*, les uns et les autres antérieurement reliés ensemble à *a b*. De la sorte un double travail s'opère de distinction et de rapprochement, d'analyse et de synthèse; la pensée multiplie ses images des choses et ses points de vue sur les choses; elle gagne en discernement et en détermination, en étendue et en profondeur. Naturellement, elle entraîne dans sa fortune les signes : ceux-ci se multiplient, diversifient leurs rapports, forment des composés neufs; c'est toute une végétation qui s'étend. Le progrès de la pensée ne fait qu'un avec le progrès du langage.

Par là se précise, semble-t-il, la nature des rapports du signe avec son idée. Suivant Wundt, certaines théories[1] péchent par la base parce que la question pour elle initiale est de savoir si le langage précède la pensée, ou la pensée le langage, question aussi vaine, observe-t-il, que cette autre si débattue autrefois de savoir lequel, de l'œuf ou de la poule, a été le premier. Aux raisons qu'il donne d'autres raisons peuvent s'ajouter, tirées des analyses qui précèdent : le problème de l'antériorité chronologique est une illusion parce qu'il émane d'un postulat qui est lui-même une illusion : pour nous la pensée a une importance et une originalité telles qu'elle paraît avoir sa fin en elle-même. Il en est tout autrement, si on se reporte aux origines : le rapport du signe à l'idée est en réalité le rapport d'une attitude à une circonstance, d'une impression à une excitation, du sujet à l'objet. L'ensemble des signes c'est l'homme même, et l'ensemble des idées c'est la nature. Dès lors se demander lequel, de la pensée ou du langage, est le principe, c'est se demander lequel est le commencement, de l'être senti ou de l'être sentant, de la vie et des conditions extérieures de la vie. La question ainsi posée n'a plus aucun sens, et la pensée, tombée de sa royauté solitaire, redevient un simple mode de l'action.

Ce mode, nous l'avons vu, est social. M. Tarde place à l'origine de la sociologie le rayonnement de la conscience, l'action intercérébrale;

1. *Die Sprache*, Th. II, p. 604-605.

avec une simple différence de termes, M. Goblot propose l'action de l'individu sur l'individu. Pourtant cette action se rencontre au sein de la tribu fermée, aussi manifeste chez l'animal que chez l'homme. Sans doute elle ne se traîne pas nécessairement dans un automatisme immuable, elle se prête au changement ; mais celui-ci se réduit à de rares apparitions, inspirations de hasard et de détail bientôt figées en habitudes et raidies en mécanisme. Les siècles s'accumuleraient en vain sans soulever cette masse au-dessus de l'instinct. Bien différente est l'action de la peuplade sur la peuplade, c'est-à-dire au sens rigoureux du mot, le commerce. Seules, des coutumes reconnues comme telles, fixées dans une collectivité, peuvent ébranler dans une autre collectivité ses propres coutumes et ouvrir des horizons nouveaux. L'étranger des légendes antiques qui apporte aux barbares des arts inconnus, le dieu Thot des Égyptiens, le Cadmus des Grecs, c'est, comme on le sait, la bande d'aventuriers, de pirates commerçants qui transportent les denrées et les usages de leur patrie. Le chef qui les conduit tire son prestige de la mystérieuse humanité qu'il annonce ; il porte avec lui le climat et la civilisation de sa race. C'est donc bien le commerce phénomène social, qui a contribué au langage, autre phénomène social. Son action prend rang parmi celles qui ont le plus fait pour organiser la conscience humaine.

II

Cette action n'est pas la seule, et de plus elle se présente avec un caractère d'exception ; c'est que les circonstances où elle s'exerce sont elles-mêmes exceptionnelles. Deux peuplades ne se mêlent pas l'une à l'autre sans un bouleversement passager de leurs habitudes ; ensemble elles traversent une crise où, comme dans toutes les crises, les énergies se tendent et où l'effort devient l'état habituel de la pensée. Cependant cet état habituel n'est pas l'état normal ; ce que l'homme vise, comme l'animal, c'est le cadre facile de la routine qui satisfait tout ensemble le besoin d'activité et le besoin de repos, le mouvement du corps et l'indolence d'esprit. Il reste donc à chercher quelles purent être, dans le train ordinaire de la vie, les influences capables de solliciter le développement des signes.

Suivant les opinions en cours, les facteurs du langage furent eux-mêmes des éléments du langage, produits les uns de l'émotion, les autres de l'imitation. Toute émotion se traduit en mouvements ; même, suivant la psychologie en faveur, les mouvements la constituent. Dans le cas présent, la distinction importe peu ; ce qui est

sûr, c'est que tous les mouvements qui accompagnent l'émotion servent à l'exprimer. Les émotions primaires sont des états communs à tous les hommes; pareillement leurs modes d'expression sont les mêmes chez tous les hommes, gaieté et rire, tristesse et larmes, colère et éclats de voix. Mais la théorie ne s'en est pas tenu là : une émotion est un état qui se produit dans des circonstances déterminées; outre ses marques organiques essentielles, elle a une escorte de mouvements ou de cris accessoires produits par les circonstances et variables comme elles. Une imagination remuée à l'occasion d'un événement ou d'un objet a-t-elle sur le moment et sans préméditation forgé une émission vocale ou une attitude, dès lors elle lie celle-ci à sa cause occasionnelle, elle l'érige en signe. Cette doctrine, que Wundt appelle la théorie du hasard, « Zufallstheorie », greffe sur un phénomène nécessaire et universel un phénomène individuel et fortuit; l'absence d'intention, la spontanéité est le trait commun qui les rapproche. On peut se demander s'ils ont eu dans le développement du langage la portée qu'on leur attribue.

Le premier, c'est-à-dire l'émotion, a de toute évidence ses signes propres. Mais autre chose est l'expression des émotions, et autre chose le langage. Celui-ci est essentiellement une communication de pensées : il implique l'idée d'un but préconçu, par suite un élément d'intention, une part de volonté réfléchie, d'attention. L'émotion a des effets tout contraires; elle secoue l'individu et le pousse où elle veut, non où il veut; elle exclut l'attention parce qu'elle est elle-même attention. Tandis que le langage est un travail d'analyse patiente et calme, elle est une synthèse violente et tumultueuse. L'expérience confirme ces remarques : tout entretien est impossible à des hommes également agités; l'un des deux tout au moins a besoin de sang-froid. Quant à l'autre, si le sentiment qui l'occupe, au lieu de se calmer, s'exaspère, le don d'expression, d'abord excité, perd de sa sûreté et s'affaiblit, la pensée redescend à l'instinct. Inversement l'histoire montre que le progrès du langage et de la raison a été une conquête continue sur l'émotion et sur ses échappées; l'homme a enrayé sa sensibilité et calmé ses tempêtes; la colère, qui était jadis une explosion de violences et de coups, est maintenant une simple esquisse. Bien loin que l'émotion ait contribué au langage, elle s'est effacée devant lui.

Il y a plus : veut-on à toute force maintenir entre ces deux termes un rapport de causalité, on le peut, mais en renversant l'ordre traditionnel. A s'en tenir à la parole, la distance assurément est énorme entre les sons gutturaux des premiers hommes et les voix amples

de nos orateurs. L'éloquence, on le sait, dépend beaucoup de « l'action »; mais celle-ci n'est pas toute entière dans la mimique ou dans le feu du regard, elle est aussi dans l'étoffe de la voix, dans l'étendue de la gamme, dans le rythme du début; or tant d'intonations variées et subtiles, excitantes ou caressantes, ne sont point le résultat direct, par une prolifération prolongée, du cri rauque des origines : ce n'est point un processus affectif qui les a fait sortir de celui-ci. Elles ont pour principe le développement progressif des articulations qui a été en même temps l'assouplissement progressif de la voix. Elles ne fondent donc point le perfectionnement du langage, au contraire elles le présupposent; les signes émotifs élémentaires le précèdent assurément, en revanche tous les autres le suivent et sont ses dérivés.

L'autre élément de la doctrine est le mouvement occasionnel, le signe de hasard : il répugne aux exigences essentielles du langage. Celui-ci, en dehors des heures de crise, dans le train ordinaire de la vie, se présente à nous comme un instrument familier, d'un emploi aisé, à demi machinal. De temps à autre il fait quelque recrue : le nouveau venu arrive avec un cortège de signes anciens et accoutumés qui, pour ainsi dire, le rassurent et l'illuminent de leur propre clarté. Serait-ce donc qu'aux premiers temps du monde l'homme répugna moins à l'effort mental? Tout au contraire, de même que nous autres, il rechercha les instruments d'une action rapide et sûre; comment aurait-il donc fait usage des inspirations de hasard qui ne sont ni sûres ni rapides? Un geste de circonstance est un geste individuel; pour tous ceux à qui la circonstance est inconnue, le geste devient une énigme, et ainsi l'évolution du langage devient l'évolution d'un rébus. Il n'y a point de société capable de se plier à un labeur aussi formidable avec un profit d'ailleurs inaperçu. Le hasard est fécond quand la curiosité le devance et qu'il évolue dans un cadre de réflexion accumulée : car « si l'on trouve sans chercher, c'est qu'on avait cherché sans trouver[1] ». Réduit à lui-même, il est stérile, il dut l'être bien plus aux âges lointains de la première ignorance : comment dès lors s'avise-t-on de l'ériger en loi du langage, en principe de pensée?

Le signe émotif est un élément réel qui a un rôle réel; il précède le langage et il le suit, il ne le façonne pas; il est un point de départ, nullement un point d'appui. Par son caractère d'irrésistibilité, il s'oppose à l'imitation qui, spontanée ou réfléchie, est au total volontaire et à qui presque tous les philosophes ont, dans la présente

1. Egger, *La Parole intérieure*, p. 217.

question, attribué une importance capitale. Réduite à ses traits essentiels, la doctrine de l'imitation discerne un processus à trois phases : en premier lieu, le corps, par ses attitudes et ses gestes, reproduit les contours et l'allure des objets, de son côté la voix répète les cris des animaux, les bruits de la nature ; dans cette première phase le langage est une peinture ou une onomatopée. Plus tard, on substitue à la reproduction directe devenue impossible un mode de reproduction indirecte qui consiste en des arrangements de gestes ou de sons analogues aux arrangements des choses ; c'est la période de l'imitation symbolique. Enfin là où l'analogie elle-même se dérobe, la contiguité, qui lie les phénomènes les plus disparates, applique la copie figurée sonore d'un objet aux objets qui l'accompagnent ; c'est ainsi, prétend-on, qu'en enfant, ayant appelé *couin* des canards appela également *couin* le bassin où il les voyait nager[1].

De ces trois phases, la deuxième est celle qui prête le plus à la discussion. Les exemples souvent cités d'harmonie imitative nous laissent incertains s'il y a réellement imitation, ou si la ressemblance n'est pas plutôt un semblant de ressemblance. La preuve qu'il y a là le plus souvent une illusion, c'est que « les étrangers entendent les mêmes bruits que nous dans des mots tout différents[2] ». Pourtant l'illusion n'est pas entière ; mais aussi l'analogie évoquée ne l'a été que grâce à un artifice qui a savamment disposé ses matériaux, opéré sur les esprits un entraînement et une suggestion ; elle se présente préparée et par là même renforcée par un récit, c'est-à-dire par un arrangement d'associations de toutes sortes : en d'autres termes, bien loin de contribuer au langage, elle le présuppose et en dérive. Elle est un phénomène intermédiaire qui, à l'analyse, disparaît et se réduit aux deux autres, d'une part à l'imitation pure, d'autre part à la pure contiguité. Or le plus souvent la contiguité est affaire d'expérience individuelle et fortuite ; en revanche l'imitation directe reproduit des objets communs à tous les hommes d'une même contrée, par conséquent est affaire d'expérience collective et persistante. Par là la doctrine rappelle celle des signes émotifs ; elle greffe des phénomènes accidentels sur des phénomènes constants.

La réalité des uns et des autres n'est pas contestable, la portée qu'on leur attribue ne l'est pas autant. L'imitation des choses souffre d'un double vice : d'abord elle est vague. Vocale, elle arrive à reproduire avec une netteté suffisante les cris ou les chants des ani-

1. Romanes, *Évolution mentale dans l'humanité*, cité par Ribot, *Évolution des idées générales*, p. 42, et par Rabier, *Psychologie*, p. 606.

2. Bréal, cité par Egger. *La parole intérieure*, P. 258.

maux, comme il arrive aux peuples chasseurs. Mais l'onomatopée, aussitôt émise et entendue, a épuisé ses effets ; elle éveille l'idée de l'animal et elle ne va pas plus loin ; en dehors du cri lui-même, elle n'annonce aucune propriété, aucune circonstance déterminante. Elle n'est pas seule, il est vrai [1] ; le geste vient à son aide avec sa mobilité ailée. Mais ces contours imaginaires qui se tracent dans l'air ont l'inconsistance de l'air. Ils ne prennent corps et ne parlent aux yeux que s'ils se fixent dans le sol ou se gravent sur le bois. Or ce n'est rien moins que l'art du dessin et l'écriture, produits déjà tardifs de la pensée. L'autre vice est l'étroitesse d'horizon ; une multitude d'objets dans le règne végétal, une multitude de phénomènes naturels dans le monde se dérobent à toute copie de la voix ou du corps. C'est alors qu'on fait jouer le troisième rouage du mécanisme, la contiguité ; par elle la porte s'ouvre à une extension illimitée des significations. Mais aussi on retombe dans une difficulté déjà rencontrée : les associations sont le plus souvent fortuites, inconnues de ceux qu'elles n'ont pas eus pour témoins. Dès lors le hasard redevient un facteur essentiel ; tout entretien est un effort double d'invention incertaine pour l'un, de divination tâtonnante pour l'autre, et le langage est un perpétuel enfantement d'énigmes.

Toutefois la doctrine pèche moins par le principe que par l'application du principe. Elle a raison d'attribuer une importance essentielle à l'imitation, que de leur côté Baldwin et Tarde ont placée, l'un à la base de la vie individuelle, l'autre à la base de la vie collective. Seulement elle se trompe en la tournant de préférence vers le monde extérieur ; par là elle réduit l'homme à une attitude passive et l'oblige à attendre les phénomènes ; elle abandonne aux caprices de ceux-ci les occasions d'observer. Tout change si on déplace la perspective et si on la ramène du dehors au dedans, de la considération des phénomènes à la considération des actes. Dès lors on se trouve en présence d'états tous susceptibles de se tourner d'emblée en signes, tous d'une interprétation rapide et sûre. Il y a d'abord les actes élémentaires de la vie organique, par exemple la nourriture que partout désigne la main portée à la bouche. S'il n'y avait rien de plus, le cercle des imitations possibles serait étroit et monotone ;

1. Outre le son, il y a dans la parole des sensations musculaires et des sensations tactiles qui ont aussi un rôle imitateur : mais cette imitation ou bien est symbolique, cas déjà signalé, ou bien se rapporte à des actes, et alors elle forme une variété importante dont il sera question tout à l'heure. Sur ces espèces de sensations, voir des remarques intéressantes dans Bourdon, *L'expression des émotions et des tendances dans le langage*, ch. III, p. 36-38, F. Alcan.

mais outre l'activité primitive qui emploie les organes, il y a l'activité plus tardive et plus variée qui emploie les instruments[1]. L'usage des outils est une caractéristique de l'humanité : partout où l'archéologie retrouve des ossements d'homme, elle retrouve à côté un matériel qui, à travers les plus grandes distances dans l'Ancien et dans le Nouveau Monde, reste sensiblement le même, silex, hache, flèche, pilon, etc. Les faits attestent donc des origines très lointaines. A vrai dire, les premiers essais se trouvent déjà dans la série animale, notamment avec la massue ou la pierre dont certains singes se servent volontiers. D'autre part il n'y a aucune raison théorique de supposer que l'outil soit postérieur au langage. L'un et l'autre sans doute dérobent leurs premiers linéaments dans une nuit impénétrable; mais tous les deux se sont développés parallèlement comme les fonctions distinctes et connexes d'un même organisme; ils se sont communiqués l'un à l'autre leurs vertus propres et se sont par une aide mutuelle exaltés ensemble. L'outil a été un facteur du langage par la création continue des mouvements nécessaires à son maniement. Ceux-ci exigent un apprentissage parfois long et laborieux, et tout le temps que cet apprentissage dure, l'attention reste en éveil pour déterminer les directions neuves et pour les coordonner. De plus ces mouvements augmentent avec la puissance la connaissance, car il leur faut la notion nette du but, des détails qui le constituent, des circonstances qui le préparent et l'avoisinent. Il est à l'organe des sens ce que dans la recherche scientifique l'expérimentation est à l'observation. Enfin à la différence du corps humain emprisonné dans sa forme et dans ses forces propres, l'outil se diversifie et se multiplie à l'infini; par là même il multiplie et diversifie à l'infini les mouvements qui le suivent. Or tous se prètent sans effort à l'imitation, tous peuvent s'offrir en double exemplaire, l'un qui est l'acte proprement dit, l'autre qui est la représentation de l'acte, tous peuvent se tourner en signes. — A tous égards ils l'emportent sur les phénomènes; ils composent un matériel tout prêt, d'un emploi aisé et d'une interprétation immédiate. Ici plus de tâtonnements, ni d'incertitudes, ni d'obscurités : acteurs ou spectateurs quotidiens des ouvrages qu'ils exécutent ou qui s'exécutent autour d'eux, les membres de la tribu ont là, pour ainsi dire sous la main, des signes dont ils sont sûrs et dont ils disposent comme nous disposons et comme nous sommes sûrs de nos habitudes. Ils offrent

1. Voir dans Ribot, *Évolution des idées générales*, ch. III, les Sourds-Muets, p. 50-51. L'imitation des formes sert à désigner les animaux, l'imitation des actes à désigner les choses. *Ex. l'eau : imiter un rameur ou un homme qui pompe.*

un dernier avantage, qu'ils ont d'ailleurs en commun avec les organes et les mouvements naturels du corps.

Dans nos langues parlées, la plupart des mots, on le sait, possèdent au moins deux sens, l'un direct, concret, appliqué à un phénomène matériel, l'autre indirect, abstrait, appliqué à un phénomène immatériel, à un sentiment ou à une idée. Chaque mot aurait désigné d'abord un objet extérieur; plus tard seulement il se serait enrichi d'une signification nouvelle en s'étendant par analogie à quelque état de l'esprit. Or si la ressemblance de mouvements voulus avec les formes extérieures est déjà difficile et incertaine, combien l'analogie avec celles-ci des sentiments n'est-elle pas plus délicate et fuyante? Ne sait-on pas qu'une bonne part du mérite des poètes consiste à les démêler et à les noter? Et pourtant ce même mérite, on en fait honneur à l'instinct divinatoire de la foule. C'est qu'on est dupe d'une illusion qui est le fruit de l'habitude : nous sommes devenus dualistes et nous séparons mentalement l'âme du corps; l'imagination primitive au contraire répand l'âme à travers le corps et les sentiments à travers leurs expressions; pour elle comme pour James, la peur est un tremblement, la gaieté un éclat de rire. Par suite la désignation des états moraux n'est que la désignation de leurs concomitants physiques. Dès lors on devrait en conclure que ceux-ci à leur tour se désignèrent par leurs ressemblances avec des aspects matériels du monde extérieur. Or l'analyse et l'expérience protestent contre cette supposition : d'abord l'homme se représente les choses du dehors d'après sa propre nature, et non sa propre nature d'après les choses. Ensuite, et comme Vico l'avait déjà remarqué, nos idiomes fourmillent d'expressions qui représentent des objets extérieurs d'après quelque partie de notre corps : la *tête* d'un arbre, la *bouche* d'un fleuve, la *dent* d'un pic, la *gorge* d'une vallée, le *sein* de la terre, les *entrailles* du sol, le *pied* de la montagne, etc. Le phénomène inverse est beaucoup plus rare, et il ne s'observe guère que s'il s'agit de fonctions cachées à l'expérience vulgaire, par exemple le *torrent* de la circulation, le *tourbillon* vital, etc. Or peut-on admettre qu'une telle tendance, encore vivace avec nos terminologies pourtant opulentes, ne s'exerça pas avec plus de force dans l'indigence première d'un langage naissant? Le premier dictionnaire de sons ou de mouvements fut notre propre corps; mais dans le corps il y a les attitudes et il y a les actes; les premières, qui sont des formes, peuvent ne représenter qu'elles-mêmes; il n'en est plus de même des seconds. Ceux-ci, auxquels s'adjoignent tous les actes où l'outil intervient, enveloppent indivisiblement les objets sur lesquels ils travaillent et les sentiments qui s'éveillent au cours

de ce travail. Dès lors les imitations de ces mêmes actes réuniront, elles aussi, ces deux aspects extérieur et intérieur, matériel et psychique de leurs modèles. Par exemple *penser* viendrait de *peser*, non point par analogie, parce que dans le travail de l'esprit il s'agirait de *peser* des raisons, mais par composition, c'est-à-dire parce que, parmi toutes les opérations exécutées à l'aide d'un instrument, l'acte de comparer des poids est un de ceux où l'effort de la réflexion immobile et silencieuse est le plus visible. Le rapport du sens figuré au sens concret est souvent un rapport chronologique de dérivation plus ou moins tardive; mais il peut être aussi le rapport, pour ainsi dire spatial, de la partie au tout.

On a défini l'homme un animal qui fabrique des outils; on l'a défini également un animal doué de la parole. N'est-il pas curieux que pour les philosophes comme pour le vulgaire ces deux différences spécifiques se soient ignorées? Le contraire n'est-il pas plus rationnel? Or si nos observations sont exactes, il faudrait reconnaître en effet que l'outil a, par le moyen de l'imitation, exercé une influence indirecte, mais décisive, sur l'évolution du langage. Celui-ci, qui est un phénomène social, aurait eu dans celui-là, qui est également un phénomène social, un excitant souverain.

III

Jusqu'à présent nous avons considéré le langage en général, c'est-à-dire le geste et la parole indistinctement. De l'aveu unanime, ils ont coexisté longtemps égaux en importance, comme aujourd'hui encore dans les populations sauvages. On en cite beaucoup où, dans les conversations, la part du geste vaut pour le moins, si elle ne la dépasse pas, celle de la parole; il en est où l'on ne se comprend plus dans l'obscurité; dans tel idiome, *ni ne* signifie « je le fais » ou « tu le fais », suivant le geste de celui qui parle [1]. Nous-mêmes nous ne procédons pas autrement. Une locution, une phrase change de sens avec l'intonation qu'on y met, et l'intonation est le *mouvement* de la voix, le geste du mot. Par exemple « le misérable ! » veut dire, suivant le ton employé, « le coquin! » ou « le malheureux! » De même, dans les propos familiers qui prennent avec la grammaire des libertés; « Tu vas sortir » signifie ou bien « Sors! » ou bien « Sors-tu ? » Il y a plus : les conditions de la vie primitive semblent favoriser en son ensemble la mimique (Die mimischen und pantomi-

1. Ribot, *Évol. des Idées génér.*, p. 78 (Paris, F. Alcan). Voir de nombreux exemples dans Tylor, Lubbock, etc.

mischen Geberdenbewegungen[1], au détriment des signes vocaux : émotive ou imitative, automatique ou intentionnelle, elle excelle à désigner des objets ou des actes matériels. Or c'est d'actes ou d'objets de ce genre que l'imagination fut d'abord occupée. D'autre part les influences précédemment exposées poussent dans le même sens : l'action de la peuplade sur la peuplade s'exerce d'abord à l'aide de signes visibles; c'est encore ce qui arrive quand des hommes qui parlent des idiomes inconnus l'un à l'autre se rencontrent; ils recourent en effet au langage des mains. Et si l'imitation est volontiers vocale quand il s'agit d'animaux, pour tout le reste, phénomènes ou actions, elle s'exprime en mouvements. D'où vient donc que parmi les nombreuses espèces de signes, le signe vocal ait pris une telle extension, au point de réduire tous les autres à une sorte de vie parasitaire? Le problème est loin d'être vain : c'est qu'en effet les gestes, formant des familles d'habitudes, prétendaient, comme toutes les habitudes, se maintenir, et au besoin s'étendre. Théoriquement, surtout avec l'extrême mobilité des bras, des mains et des doigts, ils se prêtaient à un développement indéfini; ils auraient pu épouser tous les contours de la pensée. Ils sont vagues, a-t-on dit; mais les mots n'ont pas de précision par eux-mêmes, ils n'ont que celle que leur attribue un travail de détermination progressive. Dira-t-on que les mouvements traduisent plus facilement les choses sensibles, plus difficilement et plus rarement les choses immatérielles, les notions abstraites[2]? Mais on oublie qu'il s'agit de nos gestes dont l'essor a été enrayé et le théâtre réduit par le langage vocal, et précisément on cherche pourquoi celui-ci a supplanté ceux-là. En fait, les sourds-muets se communiquent toutes sortes de pensées. Leur horizon mental, dit-on, est étroit : comment s'en étonner, quand on songe qu'à la différence des aveugles dont l'infirmité tient presque toujours à des causes extérieures et accidentelles, la leur au contraire tient à des causes internes où l'hérédité a sa place? Leur infériorité intellectuelle semble avoir pour principe surtout une imperfection anatomique des nerfs et des centres; elle s'explique aussi par l'isolement auquel, dans les premières années du moins, les condamne leur vie passée au milieu de gens qui emploient exclusivement la parole. La souplesse possible des gestes n'est pas moindre que la souplesse de la voix : la supériorité de celle-ci est acquise, elle résulte d'un effort accumulé. Les cris rauques de l'homme des cavernes n'auraient guère fait prévoir nos motifs d'opéra.

1. Wundt, *Die Sprache*.
2. Ribot, *Loc. cit.*, p. 63.

Le problème reparaît donc avec plus d'insistance; pourquoi la sélection s'est-elle faite au profit du langage articulé? Invoquer l'évolution et notamment le processus connu à trois phases, cri, vocalisation, articulation, n'est pas répondre. L'évolution est une description, nullement une explication; elle fait connaître les changements, non les causes des changements. — La même observation s'appliquerait à l'opinion de Wundt : suivant lui, le seul langage naturel et primitif est celui des mouvements, les uns indicateurs, les autres dessinateurs (hinweisende, nachbildende Geberdenbewegungen). La parole apparaît plus tard par voie d'évolution, grâce à un phénomène complexe et intermédiaire, le geste vocal (die Lautgeberde); il enveloppe un son et le support du son, c'est-à-dire le mouvement des organes d'articulation; celui-ci de son côté accompagne les gestes dessinateurs ou indicateurs, par là même revêt leur caractère et s'attribue leur rôle, il se tourne donc en signe. Le son réduit à lui-même est vide de signification; mais, faisant corps avec le mouvement, il s'imprègne des propriétés de celui-ci, s'assimile ses vertus [1]. Par la suite, la vie en commun le favorise et le développe; peu à peu elle détache et fait tomber la gangue des signes moteurs, et enfin le son articulé reste seul avec son office désignateur qui ne le quitte plus [2]. C'est là sans doute une explication ingénieuse et séduisante. Pourtant, même en l'acceptant sans réserve, elle trahit sur un point son insuffisance. Elle démonte un mécanisme délicat et retrouve la courbe de ses variations, elle ne rend pas raison de ces variations elles-mêmes. Il reste en effet à savoir pourquoi la vie en commun a isolé le son et lui a assuré une vie indépendante. Les liens qui le rattachaient aux mouvements ne sont pas tombés tout seuls, et le phénomène original ne s'est pas laissé déposséder sans résistance.

Il faut donc, suivant une méthode en usage dans toutes les sciences de faits, chercher hors de la parole les conditions de développement de la parole. On a fait valoir des raisons d'utilité. S'agit-il d'une utilité générale à longue portée, il est trop clair qu'elle dépasse l'imagination ignorante. La seule saisissable, c'est l'utilité présente, immédiate, impérieuseusement sentie. C'en est une de ce genre qu'on a signalée, quand on a dit que la parole a sur le geste l'avantage de pouvoir servir dans l'obscurité [3]. La raison, toute posi-

1. *Die Sprache*, Th. I, S. 326, Th. II, S. 607.

2. *Ibid.*, Th. II, p. 607 : Hiernach dürfen wir annehmen, dass sich die Lautsprache ursprünglich mit und an der Geberdensprache entwickelt, und dass sie sich erst allmählich unter dem Einflusse dauernden Zusammenlebens von ihr gelöst und verselbständigt hat.

3. Ribot, *Évolution des Idées générales*, p. 63.

tive qu'elle est, pourtant n'est pas suffisante. L'obscurité peut être celle de la nuit ou celle des forêts ; dans un cas comme dans l'autre elle exerce une action intimidante, surtout aux âges de profonde ignorance ; elle invite à un silence peureux l'homme errant sous les hautes futaies ou réfugié dans quelque abri caché. Le recours aux signes vocaux ne peut en pareil cas être qu'exceptionnel. Or une habitude universelle ne s'explique point par des nécessités de hasard, mais par des nécessités permanentes. Il faut donc trouver des circonstances où les hommes vivent en commun dans un commerce familier, et où, dans leurs communications de tous les instants, la nature de leurs rapports soit la *visibilité physique* et *l'invisibilité psychologique*.

Une première condition est l'usage de l'outil. Nous avons déjà rencontré l'action indirecte de celui-ci dans le langage en général ; cette fois il s'agit d'une action directe sur la parole dans le travail en commun. Un savant allemand, L. Noiré, a signalé ce facteur[1] : « La parole est sortie de la collaboration des hommes primitifs, de la mise en commun de leurs activités. Quand nos muscles sont en action, nous sentons un soulagement à émettre des sons. Les hommes qui travaillent ensemble, les paysans qui bêchent ou battent le blé, les marins qui rament, les soldats qui marchent, émettent des articulations plus ou moins vibrantes, des bruits, exclamations, bourdonnements, chants, etc. Or ces sons offrent les caractères requis pour constituer le langage articulé ; ils sont communs à tous, ils sont intelligibles, étant associés par tous aux mêmes actes[2] ». La remarque est juste ; pourtant l'explication, telle que la donnent Ribot et Wundt[3], est incomplète : sans doute ces émissions vocales se prêtent à une imitation aisée ; mais associées étroitement aux efforts musculaires, elles font corps pour ainsi dire avec ceux-ci, et elles ne s'isolent pas volontiers. Or la question est justement de savoir pourquoi, dans cet amalgame de mouvements et de bruits, l'homme a renoncé aux mouvements et gardé les bruits. La doctrine de Noiré découvre donc un matériel de langage plutôt qu'un langage ; mais il n'est pas difficile de la compléter.

Le travail en commun enveloppe toujours un minimum d'action concertée, et il avoue d'autant plus ce caractère que la besogne, plus difficile, réclame un plus grand concours de bras, bloc à déplacer, poutre à soulever, radeau à diriger, etc. ; de là des règles

1. L. Noiré, *Die Ursprung der Sprache*, 1877.
2. D'après Ribot, *Loc. cit.*, p. 71. — Voir Wundt, Th. II, s. 596.
3. Nous n'avons point en main l'ouvrage de Noiré.

nécessaires et des hommes pour les faire appliquer; en d'autres termes le travail en commun entraîne l'équipe et le chef d'équipe. Elle et lui se trouvent dans la situation que nous indiquions tout à l'heure; les travailleurs peuvent se voir puisqu'ils sont ensemble; d'autre part, ils sont cachés les uns aux autres puisque leur besogne les absorbe; enfin les membres, bras ou jambes, sont accaparés par la tâche présente. Dans ces conditions le chef a-t-il un avertissement à donner, un ordre à lancer, il n'a pas le choix, il doit recourir au signe vocal. Le signe vocal apparaît ainsi avec un caractère de nécessité et en même temps avec une physionomie à part; le prestige de la volonté qui commande à d'autres volontés se communique à lui et lui assure dans l'ensemble des signes anciens une réelle prééminence.

Cette même prééminence se retrouve, non plus dans le travail de la paix, mais dans le tumulte de la guerre. Déjà la guerre surexcite la tendance aux exclamations bruyantes; deux hommes qui se jettent l'un sur l'autre peuvent lutter sans un cri; en revanche deux troupes qui en viennent aux mains remplissent l'air de leur vacarme. Mais ce n'est pas tout : la bataille veut l'entente des efforts, le concert des volontés; nulle part le rôle du chef n'est aussi décisif, nulle part l'intérêt des ordres rapidement transmis, rapidement exécutés, n'est plus impérieux. Or dans le tourbillon des corps tendus, des armes brandies, des imaginations transportées, le geste disparaît noyé; seule une voix, une forte voix de commandement peut faire savoir la direction à prendre, l'opération à exécuter. Cette fois encore, parmi les signes familiers, la parole se détache comme la seule utilisable, la seule efficace; elle circule ailée comme la messagère de salut.

Le premier mot a été un impératif, parce que la première parole a été un ordre. Déjà Vico l'avait remarqué [1], et il signalait à ce propos ces monosyllabes raides et brefs comme des coups de lance : *fac*, *es*, *sta*, *da*, *i*, *dic*, etc.; pareillement en français, *va*, *cours*, *vole*. M. Tarde, nous l'avons dit déjà, prétend que la parole fut d'abord l'ordre du père à ses enfants; cette opinion, inexacte en elle-même, renferme pourtant un fond de vérité. La parole en effet fut un ordre, mais un ordre du maître à ses serviteurs, du chef à ses soldats, c'est-à-dire de l'homme fait à des hommes faits. Dès le début et d'emblée elle s'est classée, dans la vie collective de la tribu, au regard de l'imagination émerveillée, parmi les puissances souveraines : comment n'aurait-elle pas été dès lors réservée à de hautes destinées?

1. Vico, *Œuvres choisies*, par Michelet, p. 421.

La réalisation de cette promesse, un troisième facteur social contribuera à la hâter par son action plus persistante encore que celle du travail et celle de la lutte, puisqu'elle s'exerce à la fois dans la guerre et dans la paix, et ce facteur est le sentiment religieux. On a discuté à l'infini sur son contenu et sur ses origines. Toutefois un point est hors de doute, à savoir son universalité dans la race humaine. On peut dire de lui comme de l'outil, comme du langage même, qu'il est contemporain de la pensée et qu'il en est une caractéristique. Lui aussi, comme toutes choses, il enveloppe ses premiers commencements d'épaisses ténèbres; on a pourtant le droit de supposer que, à l'origine, il émerge d'une forme embryonnaire et indistincte, parallèlement aux formes primitives et confuses du langage ou de l'action, et que toutes ensemble elles se déploient, sinon du même pas, du moins d'un essor commun et surexcitent mutuellement leurs énergies. Pour le contester, on devrait nécessairement admettre que l'humanité traversa un âge préreligieux où cependant elle possédait déjà le langage; c'est le cas notamment de ceux qui ont vu dans la notion de divinité une déviation, ou mieux encore une maladie des mots : nomina numina. Nous ne nous attarderons pas à discuter cette doctrine maintenant discréditée. Nous ne nous attaquerons pas davantage au problème, peut-être insoluble présentement, des éléments primitifs de la religion. Il suffit à notre sujet d'accepter le sentiment religieux comme une donnée contemporaine du langage, en possession déjà de certains caractères que tout le monde lui reconnaît.

Voilà donc l'homme en présence de la nature; les choses qu'il remarque sont celles-là seulement qui l'intéressent, amies ou ennemies, toutes vivantes parce que toutes se meuvent, ou, ce qui revient au même, semblent se mouvoir spontanément, animaux, nuages, vents, feuilles frissonnantes des arbres, eaux fuyantes des fleuves. L'homme est dans leur dépendance et il le sent; il a besoin d'elles, il lui importe souverainement d'écarter leur colère, de conquérir leur confiance. Il faut donc entrer en rapports avec elles, entretenir des communications. Le culte n'est pas autre chose que l'ensemble de ces communications et de ces rapports. Tous les moyens sont bons, attitudes de respect, signes de soumission, offrandes, sacrifices, etc. Parmi ces divers instruments d'action la parole occupe une place privilégiée, parce que les dieux sont avec les hommes précisément dans cette situation que nous avons formulée plus haut : visibilité physique, invisibilité psychologique.

Cette dernière remarque peut surprendre; elle est en désaccord avec l'opinion courante suivant laquelle les dieux sont de leur

nature totalement invisibles; elle demande donc qu'on s'y arrête.

Le caractère d'invisibilité mystérieuse attribué aux dieux est une conception traditionnelle qu'on ne s'avise même pas de discuter; elle semble avoir pour elle l'autorité de l'évidence. Elle a pourtant ses obscurités et ses confusions. L'idée du divin qu'on attribue aux primitifs repose sur un fond inaperçu de dualisme. Sans doute ce fond se montre à nu dans les mythologies achevées; pour celles-ci l'univers s'échelonne sur deux plans différents, le premier qui est sur le devant de la scène et qui tombe sous nos sens, ce sont les choses elles-mêmes, puis, par derrière, caché par le précédent comme par un écran, le second où circulent les dieux; et la séparation est si tranchée, qu'un regard attentif est nécessaire pour retrouver les attaches flottantes de Zeus avec le ciel, de Poseidon avec la mer, de Ra ou de Varuna avec le soleil. C'est là, on le reconnaît, une phase dérivée, relativement récente; plus anciennement il y avait unité du dieu et de l'objet matériel : Zeus était le ciel, Poseidon était la mer, Varuna était le soleil. Pourtant, si on y regarde de près, on s'aperçoit que le dualisme s'efface seulement en apparence, ou plutôt qu'il change simplement d'aspect. Avec nos habitudes d'esprit, la prétendue identité de l'objet et du dieu est en réalité l'amalgame indécis d'une enveloppe visible et d'une personnalité invisible. Pour nous, le sauvage qui adore un chêne loge au cœur du tronc une vague figure aux traits noueux et ridés; une brusque déchirure de l'écorce la découvrirait peut-être. De la même manière le fleuve divin n'est pas seulement la masse d'eau qui roule, il est aussi une volonté obscure cachée quelque part au fond du lit ou au voisinage de la source. Le dieu adhère au phénomène naturel, mais il se dérobe derrière celui-ci comme derrière un vêtement ou un masque, il ne lui est donc pas identique. Au lieu d'un dualisme étalé en largeur et avoué, on a affaire à un dualisme inavoué et enveloppé; en langage théologique, c'est la différence de l'immanent au transcendant. Dans un cas on a une nature dédoublée, dans l'autre on a une nature double; dans l'un et dans l'autre la forme divine est et reste inaccessible au regard.

Cette conception, qu'on croit primitive, est en réalité dérivée; elle représente une phase déjà tardive de la pensée, et elle en suppose une autre plus ancienne encore. L'apparence est la règle souveraine de l'ignorance; tout au début elle se réduit aux données des sens et aux perceptions qu'une expérience inévitable organise, elle ne va pas plus loin. Comment comprendre dès lors que l'imagination, par une hardiesse gratuite, se fût avisée d'insérer au dedans de chaque objet visible un fantôme invisible? D'où lui serait venue

l'idée de forger d'emblée des formes parasitaires pour en surcharger les objets de son expérience courante? La vérité est que le primitif commence par s'en tenir à ce qu'il aperçoit : le fleuve est pour lui un large courant d'eau, et rien de plus; pareillement dans l'arbre il n'y a que ce que les yeux et les mains en saisissent, c'est-à-dire un tronc avec des branches, des feuilles et des fruits; pareillement le soleil est un disque chaud et lumineux, la lune l'astre brillant de la nuit : pour le moment on ne voit pas au delà.

En d'autres termes, les agents physiques dessinèrent dans les premiers yeux humains les mêmes images que dans les nôtres : cela ne veut pas dire toutefois qu'on les envisagea du même regard : matériels, ils étaient en même temps vivants [1]. Nous avons appris à séparer si complètement les choses inanimées des êtres animés, que, en retour, la vie est devenue inconcevable sans l'organisation; aussi partout où nous la promenons, nous promenons avec elle ses appareils et ses contours. De là, quand nous entendons parler des choses matérielles et de l'animisme qui les gouverne, notre tendance à emboîter dans leurs formes tangibles et résistantes des formes subtiles et vaporeuses. L'imagination des vieux âges n'avait ni ces entraves ni ces exigences; ses idées n'avaient pas encore eu le temps de se pétrifier en concepts rigides. La vie pour elle, c'était la spontanéité avec ses caprices; aussi elle s'accommodait sans effort de tous les aspects et elle était partout; elle était le fleuve qui abaisse paresseusement ses eaux et brusquement les enfle en un torrent furieux; elle était le chêne nourricier qui une année se charge de glands, et l'année suivante reste dépouillé; elle était le ciel bleu le matin, puis quelques heures après assombri, chargé de nuages et d'éclairs : elle était toute la nature enfin avec son allure semblable à celle de l'animal, tout ensemble uniforme et fantasque. L'imagination primitive respectait dans les corps inanimés leur dessin parce qu'elle respectait la fraîcheur encore immaculée de ses perceptions; elle voyait fort bien la vie sans les formes de la vie.

Elle voyait donc les dieux, puisque ceux-ci n'étaient autres que les forces naturelles; elle les apercevait comme elle apercevait les animaux ou les autres hommes; ils étaient pour elle objets de constatation positive, d'expérience courante. De plus, comme les autres êtres vivants et même plus fortement, ils influaient sur la destinée humaine, la faisaient prospère ou misérable : mais à ce point précis commence la ligne de démarcation. L'expérience a bientôt appris ce

1. Il ne s'ensuit pas que pour les primitifs *toute* la nature était vivante; il n'y avait de tel que ce qui était remarqué; le reste était inerte. Nous reviendrons un jour sur ce point qui est essentiel.

qu'on doit attendre des animaux; leur structure annonce leurs actes, elle garantit la nature inoffensive du lièvre et au contraire la violence meurtrière des grands fauves. Déjà à l'égard des autres hommes l'assurance n'est plus aussi aisée; ce ne sont plus des différences d'espèces qui fondent la répartition en amis et en ennemis. Mais ici encore l'expérience enseigne promptement que d'ordinaire les congénères de la tribu ou de quelque tribu parente sont des alliés, et les inconnus des rivaux. La nature des relations avec les animaux se fonde sur des données biologiques, avec les hommes sur des données sociales. Il n'en est plus de même avec les forces naturelles. Le même fleuve qui a vu grandir les anciens et les jeunes de la peuplade, qui les préserve des incursions de pillards, demain peut-être dans une crue soudaine couvrira la plaine, roulera les cadavres de ses protégés de la veille. Les autres agents physiques se comportent avec la même incertitude capricieuse. L'homme qui aurait un intérêt majeur à connaître leur conduite à venir, pourtant l'ignore, et ainsi l'invisibilité des dieux n'est que l'imprévisibilité de leurs actes. Ce n'est pas tout : d'ordinaire les actes se préparent dans les sentiments, et ceux-ci ont dans chaque espèce animale leur expression liée à l'espèce, facile à reconnaître; par exemple le rugissement du lion, le sifflement du reptile. Avec les hommes d'une même race les choses déjà se compliquent; chez eux amis et ennemis ont tous même aspect extérieur. Néanmoins cette uniformité n'empêche pas la diversité des attitudes et la signification expressive de celles-ci. Aussi dès l'origine furent-elles soigneusement observées. Maintenant encore, au témoignage de Baldwin [1], les enfants de très bonne heure étudient les physionomies et excellent à les comprendre. Mais s'agit-il des forces naturelles, cette ressource à son tour se dérobe; ici plus de visages remués par l'émotion, plus de gestes révélateurs; à leur place au contraire une impassibilité d'eau ou de feu, de bois ou de roc. La perspective se déplace : l'invisibilité des dieux, qui était l'imprévisibilité de leur conduite redevient enfin invisibilité, mais de leurs sentiments, non de leur nature. Il y a donc bien en eux quelque chose de mystérieux; seulement ce n'est point leur présence réelle, leur structure, ce sont leurs intentions. Leur forme est aussi concrète et perceptible que celle des animaux; en revanche elle abrite de secrets desseins; elle est observable et impénétrable [2]. Et il faut que ce caractère ait profondément frappé les

1. Baldwin, *Le développement mental*, Trad., note, p. 111.

2. On démontrerait, s'il était besoin, que le facteur religieux est aussi un facteur psychologique; il détermine une observation attentive des phénomènes, un progrès d'analyse dans la pensée et par suite dans l'expression.

imaginations, puisqu'il se retrouve dans les mythologies les plus avancées et dans leurs inspirations artistiques : qu'est-ce en effet que cette *inexpressivité* souvent signalée dans les figures divines de la statuaire antique, sinon le signe persistant d'une impassibilité à la fois indifférente et énigmatique?

Un dieu, c'est un sphinx, il réalise la visibilité physique et l'invisibilité psychologique. Dans ces conditions, le signe vocal s'impose inévitablement. Sans doute le suppliant se présente les mains pleines; mais de quel regard le sphinx le voit-il? Le voit-il même, et n'a-t-il pas l'attention tournée ailleurs? Comment cette appréhension n'envahirait-elle pas l'âme du fidèle? A la vue du danger, l'animal et l'enfant cachent leur tête et ferment les yeux; naïvement ils songent qu'on ne les voit plus puisqu'ils ne voient plus; de même l'homme : quelque chose des dieux lui échappe, c'est donc que quelque chose de lui-même échappe aux dieux; il ne voit pas leurs sentiments, eux ne voient pas les siens : lui aussi, il est sphinx. Mais la parole triomphe là où le geste échoue; ce que celui-ci ne peut pas, elle le peut et elle le fait; elle plonge dans le corps mouvant du fleuve, elle traverse l'écorce rugueuse du chêne; ailée, elle monte vers le ciel ou vers le soleil. Bon gré mal gré, elle ramène au solliciteur l'attention distraite, peut-être même sourdement hostile, des puissances divines.

La parole est une nécessité naturelle, irrésistible; elle est de plus un auxiliaire inappréciable, tel qu'on ne peut guère en rêver de plus efficace. Elle est en effet, nous nous en souvenons, le signe privilégié, celui qui, parmi tous les autres, intervient aux heures critiques. Comment la formule qui concerte les volontés dans le travail, rallie les combattants dans la lutte, n'aurait-elle pas son rôle dans le culte qui met les hommes en rapport avec la divinité? Et la tentation ne sera-t-elle pas d'autant plus grande que le chef politique est aussi le chef militaire et le chef religieux, et qu'ainsi son recours au verbe est le recours à l'instrument prestigieux, consécration de sa propre autorité?

Ce n'est pas tout : l'ordre verbal est déterminé et convenu; pour produire sur l'équipe ou sur la troupe son plein effet, il faut qu'il conserve non seulement sa forme et son articulation, mais encore son intonation et son rythme; le moindre changement pour l'oreille serait une déformation : la parole vaut autant comme son que comme sens. Dès lors, transportée au culte, elle aura le respect d'elle-même, attentive à maintenir inviolables son dessin, son niveau et son élan : elle deviendra la formule rituelle et sacrée. A l'origine, elle ne fut sans doute qu'un bref appel; mais elle ne devait pas s'en

tenir là. Avec le temps, les intentions divines, d'abord vagues et flottantes, s'étendent et se précisent, des personnalités s'ébauchent, et, dans la mesure où elles s'organisent, elles se détachent de leur primitive enveloppe matérielle, elles deviennent des âmes qui, comme les âmes de Leibniz, se recouvrent d'un corps subtil, désormais libre en ses mouvements : les dieux sont décidément nés. En même temps ils se sont éloignés des hommes; ils tournent encore vers ceux-ci une façade de formes matérielles, mais elle les abrite des regards indiscrets, et eux-mêmes s'enfonçent dans l'espace et dans l'ombre. Par là même la parole voit son rôle s'étendre. La courte invocation des commencements ne suffit plus avec des puissances qui grandissent en mystères et en exigences; à son tour elle se multiplie, s'allonge, se déroule; elle devient avec le sacrifice la pièce maîtresse du culte, elle s'appelle la *prière*. Jusqu'à la fin des temps antiques et encore aujourd'hui parmi toutes les populations idolâtres, elle retient quelque chose de ses origines. Elle n'est point en effet, comme pour le chrétien prosterné devant l'infinité divine, un élan d'humilité et d'amour; elle est une requête, prudente et respectueuse sans doute, mais qui se souvient d'avoir été primitivement une parole de maître, elle est un composé subtil d'appel suppliant et de réclamation impérieuse, de séduction et de contrainte : elle est le signe dominateur dans la vie civile, le signe magique dans la vie religieuse. Comprend-on dès lors pourquoi, dans les grandes mythologies, elle devient le caractère souverain de la puissance divine? Et ainsi les plus vieux souvenirs de la race se continuent et s'épanouissent en ces cosmogonies qui rapportent l'origine du monde, dans l'Inde à la « Parole sainte » de Brihaspati, dans l'Égypte au cri créateur de Phtah, en Judée au « Fiat lux » de Dieu.

*
* *

Nous pouvons conclure. Le langage articulé ne dut point, comme on le croit trop, son merveilleux développement à l'action exclusive d'un mécanisme inconscient; il n'y a point eu là d'évolution automatique à laquelle l'homme n'aurait eu qu'à s'abandonner. La vérité est plus complexe : le mot et le geste, naturellement associés, se soutiennent, mais en même temps ils se combattent; leur action concertée dans la vie est aussi une lutte pour la vie. Dans cette lutte le mot l'a emporté, assurément grâce à une supériorité intrinsèque, mais aussi et surtout sous la pression de nécessités permanentes qui furent des nécessités sociales. C'est dire que le langage articulé fut l'œuvre de la nature sans doute, mais aussi de l'homme, de tout

l'homme. Ce laborieux enfantement ne fut ni mécanique ni délibéré, ni conscient ni inconscient, parce qu'il ne fut ni biologique ni psychologique : mais il fut à la fois l'un et l'autre parce qu'il fut sociologique, et que, comme dans toute œuvre de nature sociale, l'homme forgea ses instruments et fut lui-même un instrument, tendit par des fins immédiates et connues vers des fins lointaines et inconnues, bref parce que tout ensemble il agit et fut agi.

D'autre part, envisage-t-on en leur ensemble les diverses formes du langage, on reconnaît là encore la marque de la vie sociale. Trois traits à ce point de vue distinguent l'humanité et au besoin servent à la définir : l'échange, le travail, le rite. Tous les trois semblent s'ignorer et être ignorés du langage. En réalité d'intimes connexions les relient l'un à l'autre et les relient ensemble au langage. Celui-ci assura leur prospérité, et ils assurèrent son essor.

L. Gérard-Varet.

LE BESOIN DE PRIER

ET SES CONDITIONS PSYCHOLOGIQUES

Prier, supplier, demander une grâce, une faveur, implorer, sont choses si essentiellement humaines et si quotidiennes, qu'on s'étonne de n'en trouver aucune mention dans les traités, dans les livres et les périodiques de psychologie, du moins dans les plus répandus. Les ethnographes et les sociologues nous fournissent bien des chapitres copieux et fortement documentés; malheureusement, ils ne s'occupent de la prière qu'en tant que partie intégrante d'un culte public. En revanche, les théologiens, et principalement les auteurs sacrés et les livres pieux nous donnent, à ce propos, des documents abondants et précieux. C'est en utilisant surtout ces derniers, que nous allons essayer de tracer les linéaments de cette contribution à la psychologie de la prière.

I

L'histoire du « besoin de prier » doit ressembler, du moins dans ses grandes lignes, à celle de n'importe quel autre de nos besoins. Le parallèle aurait été fort instructif et lumineux. Il est donc regrettable, à tous égards, que nul ne se soit encore avisé d'étudier la psychologie de nos besoins et celle de nos habitudes. Et cela est d'autant plus regrettable qu'à chaque instant, au cours de cette étude, nous allons être arrêtés par des points obscurs.

Le besoin de supplier, d'invoquer, de demander, de prier, se retrouve dans la vie courante, ordinaire, aussi bien que dans la vie religieuse. Et ce que l'on dit de l'un s'applique à l'autre. On verra, par la suite, qu'en tout ils sont semblables. Il n'y a qu'une seule différence : l'être auquel la prière s'adresse. Même la prière purement morale, la causerie d'amour, ne la retrouve-t-on pas dans la vie littéraire et musicale (invocations, hymnes, monologues, prières, chants, etc.), dans les entretiens amoureux, dans nos conversations, dans nos épanchements entre intimes et parents ?

Cela est si vrai que Tylor [1] trouve le type anthropomorphique et l'origine de la prière dans l'attitude humble du suppliant s'inclinant devant son chef, pour lui offrir un présent et lui adresser une demande. Il ajoute plus loin : « Considérez ce qui se passe dans la vie, lorsque le pauvre offre des présents au riche ou à l'homme influent pour acquérir des avantages, se mettre à l'abri d'un malheur, trouver aide et protection, obtenir le pardon pour une offense, etc. »

Et cela est si vrai que les auteurs pieux [2] vous disent constamment : « Vous qui n'avez plus ni père ni mère pour vous aimer, et qui avez besoin d'être aimé, Dieu est votre père et votre mère.... Vous qui n'avez personne pour venir à votre secours, et qui avez besoin de soutien, Dieu est votre protecteur.... Vous qui n'avez pas d'amis pour vous consoler et qui avez besoin de consolation, Dieu est votre ami.... Gardez votre naïveté d'enfant pour lui parler comme vous parliez à votre mère.... Gardez votre confiance candide pour lui raconter vos peines, vos projets, vos joies, comme vous les racontiez à votre frère.... Gardez vos affectueuses paroles pour lui dire tout le bonheur que vous éprouvez à vivre dans son amitié, comme vous le disiez à votre ami d'enfance.... Dieu doit être le compagnon habituel de votre vie.... Dieu n'est pas un être pur et idéal, il est permis de le regarder comme étant près de nous, comme une personne avec qui nous pouvons être continuellement en rapport.... Et cette personne est un ami que nous sentons vrai, bon, dévoué, puissant,.... un ami qui sera un protecteur, un inspirateur, un gardien, le Maître, etc. »

Ne nous étonnons donc pas de trouver à ce besoin, comme caractères généraux, l'universalité et la relativité.

Il est universel en ce sens qu'il se manifeste chez tout être animé, pour toutes choses et en toutes choses, sans omettre la « prière muette » qu'un sexe adresse à l'autre sexe.

Nous le retrouvons chez les animaux supérieurs, surtout chez les animaux domestiques, le chien principalement. Voyez-le quand vous le menacez sérieusement ou ironiquement : il vous supplie du regard ; il se détourne, vous guette d'un œil, se pelotonne, se fait tout petit, rampe, n'aboie pas, se cache la tête ou bien il vous tend la patte, vous lèche la main ou l'objet, veut vous caresser.

Bien qu'on nous affirme que l'enfant n'est pas naturellement porté aux manifestations religieuses, la simple observation nous

1. V. *Primitive culture*, t. II, p. 483 de la trad. de M. Barbier.
2. V. entre autres, le recueil intitulé les *Paillettes d'or*, notamment : deuxième série p., 108 et suiv.; et troisième série, p. 108 et suiv.

prouve qu'il prie, supplie, implore, du geste d'abord, et plus tard de la voix.

Et pour terminer cette revue, ouvrez le livre de Tylor [1], et vous y verrez que la prière est d'un usage courant chez les sauvages et les primitifs, aussi bien que chez les civilisés.

Ce qui revient à dire que son universalité tient à ce que tout être humain est organisé pour le sentir, l'éprouver et l'exprimer. En effet, nous avons tous des bras, des mains, une langue, des yeux, un visage, tout ce qu'il nous faut pour prendre une attitude, avoir une physionomie, dessiner un geste. D'autre part, nous avons un système musculaire, un cerveau, des cellules motrices et sensitives, tout ce qu'il faut pour avoir des sensations, des images, des perceptions, des concepts, des états affectifs.

Et comme toute organisation est individuelle, nous sommes amenés à considérer le second caractère général de ce besoin, c'est-à-dire sa relativité.

II

Cette relativité est fonction de plusieurs facteurs, dont les principaux semblent être : l'individu et son tempérament, l'âge, le sexe, la race; le milieu, les circonstances, l'imitation, l'éducation, l'habitude, le climat, l'époque historique, le temps, le lieu.

Ses manifestations peuvent varier en intensité et en caractère suivant les individus, suivant même les instants et les occasions lorsqu'il s'agit d'une seule personne, selon ses dispositions antérieures ou présentes, selon son état sain ou morbide.

Un dévot n'est pas toujours fervent dans ses prières; cela dépend des jours et des circonstances, de ses chagrins, de ses joies, de ses désirs et de ses souhaits, de ses espérances et de ses désillusions. Voire même cela varie dans la prière elle-même, non seulement par le choix, les mots, la dédicace, les termes, mais encore par sa durée, par son « timbre émotionnel ». Cela varie même durant la prière elle-même, selon les sentiments exprimés, selon l'atmosphère émotionnelle et sentimentale des mots. Parfois même, la ferveur tombe ou décroît au milieu.

Des exemples innombrables nous montrent que le phénomène se manifeste de façons diverses chez les différents individus : ainsi saint Augustin et saint François d'Assise; Pascal et saint François de Sales; Bossuet et Fénelon; un prêtre et un laïque, etc.

1. *Primitive culture*, t. II, p. 270 et suiv., p. 467 et suiv. de la trad. Barbier.

C'est dire que le tempérament de l'individu joue aussi son rôle. Un mélancolique le ressentira tout autrement qu'un sanguin; et s'il est porté au pessimisme par nature, s'il « voit toujours en noir », il le ressentira d'une autre façon qu'un mélancolique par accès. Un « plaintif » priera, suppliera, implorera plus souvent qu'un « concentré ».

Toutes choses égales d'ailleurs, les âges où il se fait sentir le plus généralement et le plus souvent paraissent être la jeunesse et la vieillesse. Ce qui ne veut pas dire du tout qu'il ne se rencontre pas aussi chez les adultes et chez les personnes jouissant de leur pleine maturité. On peut le voir, chez tel individu donné, se manifester exclusivement dans l'âge mûr. En voici un exemple entre beaucoup d'autres : le capitaine Marceau [1] n'avait reçu aucune éducation religieuse sérieuse, et sa jeunesse avait été franchement athée, lorsqu'après un stade préparatoire de lectures pieuses et de conversations édifiantes il ressentit soudain le besoin de prier.

« Je me promenais, raconte-t-il, dans mon jardin, et réfléchissant à tout ce qui m'avait été dit, je voulus faire le signe de la croix. Je portai la main à mon front; mais aussitôt je me retournai avec effroi de tous côtés pour voir si on m'apercevait. Indigné contre moi-même, j'achève de marquer sur moi le signe sacré de mon salut. Au même instant, j'éprouve dans tous mes membres comme un frisson électrique; une transpiration subite couvre mon corps... Je ne savais plus ce qui se passait en moi... Mille sentiments opposés et indéfinissables se dressent dans mon cœur, je tombe à genoux, dans ce jardin même, en fondant en larmes; j'essaye de dire le Pater, je l'avais oublié. Je rentrai chez moi, je cherchai le livre de prières de ma domestique, et j'y lus le Pater et l'Ave. »

Selon le sexe. — Il est avéré que la femme y est plus portée. « La femme a en propre, dit Saint-Martin, le don de la prière. » Cela tient-il à sa nature, comme le suggère Spencer [2], ou bien à son éducation, comme on le dit d'ordinaire? Si l'on remarque que la femme est plus portée à la bienveillance, à la pitié, à l'émotion; qu'elle a plus de tendance à le faire voir, à le manifester dans les menues circonstances de la vie; que, d'autre part, les « braves gens », les « bons cœurs », sont des émotifs, compatissants et com-

1. V. *les Serviteurs de Dieu*, par Léon Aubineau, t. I, p. 474. V. aussi le *Journal intime*, de Maine de Biran, qui vous fait assister à son évolution religieuse, aboutissant à une prière. V. encore, pour d'autres ex., l'intéressante enquête de J. H. Leuba : « A Study in the Psychology of Religious Phenomena », in *Americ. J. of Psych.*, 1896, VIII, p. 309-385.
2. *Introduction à la science sociale*, p. 408 (Paris, F. Alcan).

plaisants, accessibles à la prière, à la supplication, à la demande trémulante, au regard touchant, on incline plutôt vers l'opinion de Spencer.

Mais il faut se garder cependant de négliger l'influence de l'éducation. Cette influence ne nous semble pas prépondérante; elle n'agit que si le sujet a en lui les germes qu'elle doit développer, germes émotifs, intellectuels, ou moraux, peu importe, mais germes qui ont, comme nous l'avons vu, une période très variable de germination selon les individus et les circonstances. Ces réserves faites, nous reconnaîtrons bien volontiers sa puissance d'action et son importance en l'espèce, relatives toutefois à l'individu; c'est pour elle et par elle (éducation du cœur et éducation de l'intelligence, quels que soient les procédés et les moyens mis en usage; qu'agissent tant de gens pleins de dévouement, de zèle et d'ardeur. Elle donne des habitudes mentales, sentimentales et mécaniques.

Et ceci nous amène à considérer l'influence de l'habitude. Il n'est guère besoin de démontrer que ceux qui possèdent « la science et la pratique de la prière » ont plus d'occasions de ressentir le besoin de prier, et de le manifester. Quand on a pris l'habitude de prier en toutes occasions, ce n'est pas seulement le geste qui devient machinal, c'est aussi l'état mental. Considérez ceux qui « marmottent » leurs prières, ceux qui égrènent leurs chapelets, etc.

Le milieu a sans doute son influence, mais purement relative comme toutes les influences. Comment pourrait-on expliquer alors ce fait, si fréquent dans la biographie des saints ou des religieux, d'une vocation luttant contre les résistances du milieu familial? Si l'individu a lui-même des tendances pieuses, et si le milieu est dévotieux, nul doute que le besoin de prier s'en accroîtra d'autant. Dans un couvent, on doit le ressentir bien plus que dans une assemblée de charité. Il y aurait là une fort intéressante étude à entreprendre.

Et le milieu manifeste son action par l'exemple et l'imitation. Voyez les neuvaines, les dévotions pour tel ou tel saint, les pèlerinages, les revivals, etc.

Suivant le lieu. — On doit ressentir le besoin de prier dans une église, dans sa chambre, dans la solitude, bien plus que dans une réunion mondaine; bien plus dans un cimetière que dans un jardin public; dans un coin sombre plus qu'en plein soleil, etc. Un catholique, exilé parmi les protestants, peut ressentir un besoin intense de prier[1].

L'époque historique. — On cite le moyen âge comme étant une

1. V. Léon Bloy, in *Mercure de France*, juin 1901, p. 648.

période de surexcitation religieuse. J'ai bien peur que ce ne soit là un effet de mirage dû à la lecture, à l'optique forcément condensée et restreinte des historiens; ceux-ci, comme du reste tous ceux qui écrivent, ne peuvent tout dire, ne racontent que les faits saillants, les choses importantes, caractéristiques.

Il est possible cependant qu'à cette époque, plus de gens aient ressenti plus souvent le besoin de prier; mais cela tient-il aux circonstances sociales, économiques, politiques d'alors, ou bien aux circonstances purement humaines, irréparables, irrémédiables, et inhérentes à notre nature? Autant de problèmes à résoudre.

La race. — Il semblerait que chez les peuples du Midi le besoin de prier se manifeste plus fréquemment que chez ceux du Nord. Mais ce n'est là que le simple constat d'une manifestation extérieure.

Le climat semblerait aussi avoir une certaine influence. On prétend que, dans les extrêmes, la prière est plus fréquente.

Notons enfin l'action du temps : l'orage, la tempête, la bourrasque, le cyclone, le brouillard, le ciel gris, la pluie continue, la sécheresse, les températures excessives (trop froide ou trop chaude), le vent violent, etc., ont, à n'en pas douter, agi sur le besoin d'implorer, de supplier, de prier.

La culture, succédané, ou prolongement, ou couronnement de l'éducation, peut avoir une action déprimante ou bien fortifiante. Et il n'y a pas à s'étonner si la culture émotionnelle fortifie et accroît le besoin de prier, et si, de son côté, la culture intellectuelle le déprime quelque peu ou tout à fait. Ici encore cette action est toute relative et individuelle; nous retrouvons de nouveau l'influence du caractère et du tempérament. La demi-culture influe de façon évidente, surtout durant la jeunesse : savoir, par exemple, que la tempête est un phénomène purement naturel, et dont on connaît les causes et les effets, diminue sans doute les occasions d'implorer un secours; mais cela n'empêche pas la peur instinctive, l'effroi. Dans l'âge mûr, la culture semble au contraire nourrir le besoin de prier, par l'admiration, l'enthousiasme que procure une connaissance plus approfondie et plus large. Les exemples abondent; prenons-en deux au hasard. Voyez ce que dit Sabatier dans son « Esquisse d'une philosophie de la religion » : il avoue qu'avec l'âge il devient plus religieux, c'est-à-dire qu'il trouve plus d'occasions de s'émouvoir, partant de prier. Voyez aussi Gaudry, terminant son grand œuvre : « Essai de paléontologie philosophique », fruit de plusieurs années de méditations et de travail, par une sorte d'hymne à la Divinité.

Et nous arrivons à l'influence de l'état individuel, antérieur ou présent, sain ou morbide. Si l'on est ou si l'on était dans ce que les

théologiens appellent « l'état de grâce »; si l'on est ou si l'on était ému, dans de bonnes dispositions, en joie ou en tristesse; si l'on souffre ou si l'on souffrait; si l'on est ou était déprimé, anéanti; si l'on cherche ou cherchait consciemment ou inconsciemment un aide, un secours non pas seulement matériel, physique, mais mental, moral, affectif; ou bien, si on se trouve dans cet état de joie débordante, d'enthousiasme excessif, qui appète un confident, qui a un besoin urgent de s'épancher, de se répandre; il est de toute nécessité que l'on ait des tendances à la prière, à la supplication, à l'adoration.

Un débile, un infirme (impotent, aveugle, difforme, etc.), un chronique y sont plus portés qu'un être vigoureux, et, contrairement à l'assertion courante, qu'un être atteint d'une maladie aiguë. Ceci est un fait d'observation. Les malades fortement frappés, atteints « ex abrupto », ne songent nullement à la prière; même chez les pieux, ce besoin ne se fait ressentir que dans la convalescence. Une infirmité acquise ou devenue chronique agit bien plus qu'une infirmité de naissance ou momentanée.

Et finalement nous rencontrons la question ardue de l'hérédité. Le besoin de prier est-il héréditaire? Hérite-t-on de la graine ou du terrain? Ici l'on est fort embarrassé par le départ qu'il y a à faire de l'imitation, de l'exemple, du milieu, et de l'éducation, et de l'individu lui-même. On serait documenté à souhait si les biographes nous avaient donné des détails plus précis sur les antécédents de leurs héros; ils se contentent la plupart du temps d'une brève et banale indication. Dans le livre de M. Ribot sur « l'Hérédité psychologique », pourtant si documenté, je n'en trouve aucune mention.

Pour ce qui est du geste de la prière (c'est-à-dire : élever les mains jointes et porter les yeux au ciel), les auteurs [1] en font un geste appris et non inné. Je diviserais plutôt leur assertion : ce qui est inné, ce sont les éléments dont est fait le geste. Et nous avons cette autre question embarrassante : le geste est-il une convention à nous, ou bien est-il inhérent à notre nature, je veux dire découlant naturellement des mouvements propres et nécessaires de nos membres?

Quoi qu'il en soit, nous pouvons faire autour de nous cette remarque générale : qu'il y a des familles héréditairement pieuses (et par là j'entends plus précisément éprouvant le besoin de prier); qu'il y en a d'autres où seule une série des membres manifeste ce

1. V. Darwin, *l'Expression des émotions*, p. 234 de la trad. Pozzi et Benoît. V. Preyer, *l'Ame de l'Enfant*, p. 264 de la trad. H. de Varigny (Paris, F. Alcan).

besoin ; et d'autres enfin où les enfants sont le contraste des parents, ou « vice versa ».

En étudiant les variables précédentes, nous répondions par le fait à cette dernière question : dans quelles circonstances se montre le plus souvent le besoin impérieux de prier?

Ces circonstances sont innombrables; ce sont, en général, les gros et les petits événements de notre vie.

Quelques exemples, pris un peu partout, nous le prouvent aisément.

Ainsi, dans le roman de Gorki, intitulé « les Trois », l'oncle Térence, plusieurs semaines après avoir volé le vieux chiffonnier moribond, s'écrie un beau jour : « Saints, j'ai péché, pardonnez-moi! Je suis si malheureux! Priez pour moi auprès du Seigneur! »

Plus loin, dans le même roman, Olympiade la prostituée, embrassant les genoux d'Ilia, lui dit : « Et alors par mes prières je me ferai pardonner tout! Je ne veux plus me traîner toute ma vie. On m'a salie, on m'a abaissée. Toutes mes larmes ne me suffiront peut-être pas à me laver. »

En Espagne et en Italie, le brigand s'agenouille devant sa madone pour lui demander la réussite de l'embûche qu'il va tendre au voyageur pour le dévaliser. Dans les mêmes pays, la femme coupable la prie de faire réussir les rendez-vous qu'elle donne à ses amants.

En Corse, des vœux sont adressés à la Vierge et aux saints, pour en obtenir le succès d'une vendetta, la mort ou la ruine d'un ennemi, etc.

En Bretagne [1], dans le voisinage de Tréguier, il existe une chapelle où l'on va de nuit invoquer la « Madone de la Haine »; la femme y prie pour la mort d'un mari détesté, et le fils, pour la fin d'un père trop lent à lui laisser l'héritage.

En Italie [2], presque tous les criminels prient pour la réussite de leur crime; ils ont presque tous une dévotion particulière pour tel ou tel saint; ils font des vœux.

Dans mes notes, je trouve ces deux cas :

« Dans le désespoir, quand je ne sais plus que faire, qui croire, quels conseils suivre, quand je me trouve entre plusieurs tournants, je supplie, j'implore, je prie le saint des résolutions, saint Expédit. »

« Quand j'ai fait une faute, il me semble que le châtiment va

1. V. Élisée Reclus, *Géographie universelle*, t. II, p. 618.

2. V. G. Ferrero, « Le sentiment religieux chez les criminels », in *Revue des Revues*, du 15 oct. 1895.

tomber sur moi, et comme si je pouvais me cacher aux regards de Dieu, je me resserre en moi-même. Alors je prie, je prie... »

Et dans le Nouveau Testament[1], nous avons l'exemple fameux de Jésus-Christ priant dans le jardin des Oliviers, « saisi de frayeur et d'angoisse. » Il dit à ses disciples : « Mon âme est triste jusqu'à la mort : demeurez ici et veillez ». Et s'en allant un peu plus avant, il se prosterna contre terre, priant que, s'il était possible, cette heure s'éloignât de lui... Et il disait : « Père, toutes choses te sont possibles; détourne cette coupe de moi; toutefois, non ce que je veux, mais ce que tu veux... » Et il revint, et les trouva endormis, et il dit : « Veillez et priez, de peur que vous n'entriez en tentation; l'esprit est prompt, mais la chair est faible.... » Et il s'en alla encore, et il pria, disant les mêmes paroles... Et, étant encore revenu, il les trouva endormis... Et il revint pour la troisième fois et il leur dit : Dormez désormais et reposez-vous! C'est assez : l'heure est venue. »

Pour la commodité, on pourrait diviser ces circonstances en circonstances physiques, extérieures; circonstances internes, émotionnelles; circonstances sociales, politiques, économiques. Il nous suffira de résumer nos recherches

Le besoin de prier se manifeste quand il y a lieu de satisfaire certains besoins (besoin de s'épancher; besoin de protection, de soutien; besoin d'une direction; besoin de consolation; besoin d'admirer, d'adorer, de louer; besoin de confier, de dire ses sentiments, ses pensées, ses projets futurs, de manifester sa douleur si on ne peut agir, sa joie quand le projet a réussi; besoin d'un secours, de pitié, de pardon, d'oubli, etc.); quand on est seul, abandonné, tourmenté, martyrisé; lorsqu'il s'agit de lutter contre la douleur et les peines morales (chagrins, soucis, souffrance, monotonie, ennui, tentations, persécutions, injures, médisances, reproches, humiliations, affronts, corrections, mépris, amertumes du cœur, contrariétés, regrets, repentir, abattement, découragement, affliction, revers, désillusions, disputes, injustice, mauvaise fortune, etc.); lorsqu'il s'agit de sortir de l'indécision, de l'inquiétude, de l'angoisse, des doutes, de la misère, d'une impasse; d'éviter la tristesse, la perplexité, le remords, les difficultés; pour demander un conseil, une inspiration, une résolution; pour résoudre un problème; pour purifier son âme, se perfectionner; pour demander la foi; dans l'incertitude de sa destinée, dans un « moment psychologique, » dans les défaillances; pour chercher la lumière, le courage,

1. V., par ex., Saint-Marc, ch. XIV, 32 à 42 (Paris, F. Alcan).

une parole qui rassure et qui anime, un appui; dans l'attente d'un malheur inévitable; dans « le sentiment de douleur, de regret, de gémissement à la vue de ses péchés et des égarements de sa vie », etc.

Certaines circonstances particulières méritent d'être notées, comme : un péril imminent; un danger subit; un accident imprévu; un cri, un appel; avant et après le voyage; avant de s'embarquer [1]; une catastrophe, un cataclysme (tremblement de terre; inondation; incendie; épidémie; naufrage; tempête; guerre, bataille, etc.); même la lecture de ces mêmes événements; un orage, des éclairs, le bruit du tonnerre; un phénomène extraordinaire qui « semble dépasser les forces humaines de sentir »; à la veille d'un combat (par exemple : les soldats de Cromwell; les Boërs), d'un examen, d'un concours, d'une démarche importante, de l'achat d'un billet de loterie (les Italiens, les Espagnols, les Portugais, et leurs descendants américains), d'un vol, d'un crime, etc.; la mort d'un parent ou d'un ami, le souvenir même de cette mort; l'entrée dans un cimetière; la vue d'un enterrement; une prédication touchante, un sermon pathétique; la vue des statues saintes, des reliques, de la croix, d'une église, d'un clocher lointain; le son des cloches, de l'orgue; les chants religieux; une lecture édifiante; tout ce qui porte au recueillement; les événements mystérieux ou qu'on ne peut expliquer; tout ce qui est nébuleux et ténébreux; le fait même de s'agenouiller, de voir un autre prier; l'entraînement méthodique et régulier (couvents, séminaires, clergé, etc.).

Reste la souffrance physique. Ici le champ est aussi vaste que le précédent, depuis le plus minime malaise jusqu'à la peur même d'un travail quelconque, voire même la perspective d'une simple promenade à pied, une lecture imposée, une leçon à apprendre, une réponse à formuler, le nom même de telle ou telle maladie.

Bref, le besoin de prier se manifeste le plus communément dans les moments critiques, lors des événements les plus tristes et les plus désolants, quand on a besoin d'un refuge, d'une consolation, d'une force, dans les moments de dépression surtout et d'exaltation, principalement dans le découragement, le désespoir, quand on a besoin de reprendre courage, d'avoir une espérance, de se raidir de lutter. C'est ce que disent du reste les auteurs pieux. « Il faut aller à Dieu par la souffrance », écrit l'auteur de l'Imitation. « Les heures désespérées sont les heures de Dieu, » affirme l'auteur des

1. J'ai vu une vieille dame se signer et marmotter une prière en montant dans « une machine du diable », un tramway à traction mécanique; ce qu'elle ne faisait pas en prenant un vulgaire omnibus.

« Paillettes d'or ». Et saint Jacques dit quelque part : « Quelqu'un souffre-t-il? qu'il prie. Quelqu'un est-il dans la joie? qu'il chante des cantiques. »

III

Il est deux autres caractères généraux que nous devons mettre en relief, et qui dérivent de ceux que nous avons précédemment examinés : 1° le besoin de prier est plus souvent périodique, intermittent que continu, chronique; on devrait plutôt dire qu'il l'est toujours; 2° il peut être artificiel, acquis ou bien spontané, naturel.

Le premier caractère répond à l'oraison jaculatoire des théologiens. Il est le fait de l'occasion, des circonstances, des « enseignements », des « avertissements », comme disent les auteurs pieux. C'est le cas le plus fréquent pour certaines gens, et le plus rare pour la plupart. L'habitude peut l'obliger à se manifester à des heures, à des moments fixes : au lever, au coucher, aux repas, à l'*Angelus*, etc.

Les oscillations, les variations des sentiments dans la piété, dans la vie dévote, nous les retrouvons dans notre vie de tous les jours, dans notre vie laïque; nous ne sommes pas toujours déprimés ni toujours exaltés, nous avons des repos, des temps calmes, des « vides ».

Ici, l'âme trouve dans la prière des ennuis et des sécheresses; elle n'éprouve plus « la douceur sensible qui charme et qui console ». Il y a des « jours et des heures de joie, d'élan, d'amour, de douceur et de lumière », succédant à des « jours et des heures d'obscurité, de faiblesse, de tristesse et de découragement, des moments où l'on n'éprouve plus qu'un faible sentiment de dévotion ». Les grands saints, les mystiques et les anciens prophètes ont fréquemment éprouvé ces alternatives, ces oscillations, ces secousses et ces vicissitudes. Ils se plaignent de l'abandon plus ou moins fréquent de la grâce, de la perte du don de la ferveur, des tiédeurs et des langueurs de l'âme. C'est l'état de sécheresse intérieure, la privation de la ferveur sensible, succédant à la période de joie, d'enthousiasme. Et cet état peut avoir conséquemment une durée plus ou moins longue. Par diverses pratiques, par le règlement de vie, par l'habitude de l'oraison mentale, on peut abréger cette durée; nous reviendrons sur ce point[1].

1. Je ne puis m'empêcher de noter l'analogie de cet état avec celui des poètes, des écrivains, des artistes, dans leurs périodes de « calme, de vide, d'inspiration défaillante ».

Le second caractère touche de fort près à la question du tempérament comme à celle de l'influence du milieu et de l'éducation. Il n'y a pas l'ombre d'un doute que beaucoup de personnes ont naturellement le besoin de prier; elles ne font que développer ce don par la suite. D'autres nécessitent une mise en train, un entraînement. Et c'est du reste la raison d'être des exhortations, des conseils, des sermons, de tous les procédés d'instruction mis en usage par le clergé.

Ces lignes générales étant établies, nous allons examiner de plus près certaines particularités intéressantes de ce besoin : 1° ses signes; 2° sa nature; 3° ses causes et ses effets; 4° sa culture; 5° sa pathologie.

IV

A la suite des sentiments, des émotions, qui diffèrent selon les cas et les circonstances, et que nous avons déjà examinés en partie, on ressent d'abord quelque chose d'indéfinissable, une sorte d'ébranlement, d'angoisse, un grand sentiment d'espérance, un désir vague, puis une ardeur vive, un désir avide et pressant, un besoin urgent, immédiat, qu'il faut satisfaire aussitôt. Cela est inconscient la plupart du temps et de durée fort brève, lorsqu'il s'agit du prélude d'une oraison jaculatoire. En tout autre temps, il y a une période plus ou moins longue de silence, de recueillement, de concentration et, progressivement, le besoin se fait sentir.

Ce que l'on sent, comme signes avant-coureurs, est une émotion complexe et variée[1], profonde, qui remue tout l'être psychique, et qui, suivant l'occurrence et l'individu, peut être de la peur, de l'effroi, de la crainte, une terreur considérable ou une simple inquiétude vague; du respect, de la vénération, de l'amour ou de l'extase; de l'admiration, de la confiance, de l'espérance; de l'émerveillement ou de l'épouvante; un sentiment d'isolement, d'impuissance, de misère morale et physique, de sa propre nullité; une dépression pénible, avec un sentiment de dépendance, d'humilité, de soumission; une certaine attraction ou sympathie, avec un violent désir d'union; un état d'exaltation joyeuse ou d'amour débordant; un ardent désir de protection, de secours, d'aide, de pardon; un sentiment de justice, de miséricorde, de courage et de tendresse, de dévouement héroïque et de sacrifice; le repentir, le remords, la douleur d'avoir péché, offensé, et le désir de l'expier par l'aveu, par une pénitence.

1. V. Ribot, *la Psychologie des sentiments*, p. 297 et suiv. (Paris, F. Alcan).

Ce que l'on ressent surtout et avant tout, c'est un besoin irrésistible, torrentiel, si l'on peut dire : le besoin de s'épancher, de se répandre, de crier, d'en appeler, de communiquer sa joie, ses sentiments, sa douleur, ses déceptions et ses espoirs, de se confier, d'être inspiré, conduit, dirigé; le besoin de se mettre en rapport, en contact, en communication, soit pour implorer, soit pour contempler et adorer; le besoin de fléchir, d'émouvoir, de s'unir, de se lier, d'arracher une promesse, etc.; et tout cela, avec le ferme espoir d'y réussir. Nous touchons ici au problème de l'origine du langage. Cela est très visible surtout chez les mystiques, exaltés et passionnés; ils ont besoin de s'épancher, de se raconter, de se dilater; ils écrivent beaucoup et copieusement, ou bien ils parlent, prêchent, causent; ils ont des effusions constantes[1]. Voyez saint Augustin, sainte Thérèse, saint François d'Assise, etc. Et cela aboutit finalement à un cri d'appel, de détresse, de douleur ou de joie, d'amour, d'espérance, ou à une simple causerie, à un acte de foi, d'abandon, de confiance, ou bien à une action de grâces, à une demande, à des désirs[2].

C'est un état émotionnel qui secoue tout le corps, fait verser des larmes, et qui se traduit symboliquement, je veux dire au point de vue de la physionomie et de l'expression, par des gestes, une attitude, un maintien, des actes, qui, selon les auteurs et les artistes, constituent son mode d'expression propre et conventionnel[3]. Et pourtant cette attitude varie avec les sentiments à exprimer; cela est de toute évidence. Il n'y a pas qu'une attitude de supplication, qu'une attitude d'adoration; il y a diverses attitudes, comme il y a divers dévots.

Pour l'oraison jaculatoire, on s'effondre, on tombe à genoux, on se prosterne; l'œil et la tête s'élèvent ou s'abaissent, selon le cas; les bras se dirigent vers le ciel ou l'image sainte; les mains sont jointes, tremblantes. Tous ces mouvements s'exécutent rapidement. C'est une attitude pathétique, c'est le « drame de la prière[4] ». Elle est, de plus, réflexe, imposée, automatique, forcée.

Pour l'oraison ordinaire, vocale, on se met à genoux avec calme et résolution, on prend une attitude voulue, conventionnelle, convenable; les yeux se baissent ou se lèvent; la tête est défléchie ou fléchie; on incline le corps; les mains sont jointes ou croisées, ou

1. Nouvelle analogie avec les poètes, les écrivains, les artistes.
2. Ne dirait-on pas la genèse d'un poème?
3. V. Darwin, *l'Expression des émotions*, p. 234 et suiv. de la trad. Pozzi et Benoît. V. aussi Montegazza, *la Physionomie et les sentiments*, p. 128 et suiv.
4. V. Gratiolet, *la Physionomie*, p. 53 et suiv

bien les doigts égrènent un chapelet. Et cela se fait lentement, posément; on prend son temps.

Pour l'oraison mentale, le maintien est encore plus calme; on est tranquille, recueilli, silencieux. Ou bien l'on s'isole du monde en s'agenouillant, en cachant son visage; ou bien l'on s'assied, l'on ferme les paupières et on laisse tomber les mains sur les cuisses, en les croisant; ou bien l'œil reste fixé sur une image ou dans le vide, ou se lève vers le ciel; d'ordinaire, on tient un livre.

Objectivement, cela se traduit par des changements, des modifications dans la circulation, dans la respiration et par suite dans les fonctions en général. Pour être complet, il faudrait prendre un à un chacun des chapitres de la physiologie, et en faire ici la juxtaposition. Nous nous en tiendrons modestement aux grandes lignes.

Entre les degrés extrêmes de dépression et d'exaltation se rencontrent les intermédiaires; mais toutes les formes ont ce caractère commun de mettre en jeu les bras, les jambes, tout le corps, le cerveau, les poumons, le larynx, la langue, les lèvres, la mâchoire, les yeux, le cœur, etc. Nous avons non seulement de la pâleur, du tremblement, des sueurs froides, mais aussi des congestions, des lipothymies, des syncopes, des larmes, des sanglots, des soupirs, des sourires; c'est donc tout un travail intérieur, tout un processus qui, certainement, selon sa durée et son intensité, doit aboutir à une usure de la substance nerveuse et des autres tissus. Nécessairement cet afflux de sang doit varier avec les formes; je ne sais quel auteur a remarqué que dans les élans il y a chaleur du corps. Et de fait, la position de la tête doit influer sur la circulation, et par suite sur le système nerveux; elle doit aussi agir sur le bulbe, et finalement sur la respiration. Il doit en être de même pour la position du tronc, des membres. Remarquons que si la tête est fléchie, elle se congestionne ou se cyanose; que si elle est défléchie, elle pâlit. Notons en outre qu'en général on prie à jeun, entre ou avant les repas, de préférence le matin ou vers le soir, au moment des crépuscules, alors que la température corporelle s'abaisse, alors que le besoin de se restaurer ou de se reposer commence d'entrer en jeu.

Et ceci nous mène à considérer la nature du besoin de prier. A-t-il une base organique? Et quels sont ses éléments?

V

Pour les raisons déjà données, et pour celles que nous allons rappeler, une seule conclusion s'impose sur la nature dudit besoin : il n'est autre qu'un état affectif, un besoin affectif, « primum

movens », état naissant d'un acte, partant d'origine fort complexe, surgissant des profondeurs de tout notre être.

Son évolution progressive ou spontanée, sa relativité, ses oscillations, son individualisme, sa variabilité, son subjectivisme : en voilà autant de preuves. De plus, il est impérieux, automatique, instinctif, inconscient, fortuit et capricieux; il éveille des inclinations et des tendances, c'est-à-dire des éléments moteurs, il aboutit à un phénomène moteur, s'exprime par des actes, paroles et gestes, par la prière, un cri d'appel, se manifeste, en un mot, à l'extérieur par les appareils de la phonation et de la locomotion ; il émane directement de l'émotion dite religieuse, qui a besoin de se communiquer, de s'étendre, d'agir, partant qui contient des éléments moteurs; et enfin, il y a plaisir quand il est satisfait, douleur ou malaise lorsqu'il est empêché ou contraint. Nous avons vu qu'en général y sont plus portés les tendres, les affectueux, les caressants, les émotifs, les sensibles, les passionnés, les nerveux, en un mot, les pessimistes, les ralentis de la nutrition, les instables; il est, comme le remarque Bain [1], incompatible avec un caractère insouciant ou avec un tempérament froid.

Quels en sont les éléments? Il implique nécessairement une croyance, la foi en quelqu'un, en celui qu'on invoque. Outre l'élément affectif, il présente donc un élément intellectuel : la notion du pouvoir d'un Être, et de la parenté de cet Être avec nous, et les émotions que cette idée éveille.

Nous avons vu quelles modifications se produisent, à son occasion, dans l'organisme; nous avons vu aussi son caractère tout personnel. N'est-ce pas suffisant pour en chercher l'élément fondamental, comme on l'a fait pour les émotions et les autres besoins [2], dans les différents états du corps, dans les variations de la conscience organique? Quand on songe que les désordres organiques s'accompagnent toujours d'une aspiration à la délivrance, quand on songe que ce besoin se manifeste surtout dans les moments de dépression, alors que l'activité organique nécessite d'être stimulée, quand on songe aux conditions organiques qui soutiennent ou évoquent l'émotion religieuse, ne peut-on en déduire qu'il dérive des sensations organiques, qu'il a sa racine dans l'organisme?

Que l'on admette ou non cette genèse, il n'en reste pas moins tributaire d'un état émotionnel; il a donc ses causes et ses effets.

1. V. Bain, *Emotions and Will*, ch. V, 16 (trad. française, Paris, F. Alcan).
2. V. Ribot, *la Psychologie des sentiments*.

VI

La cause essentielle, c'est l'émotion qui lui sert de véhicule; par suite, ses causes déterminantes, occasionnelles et prédisposantes seront les mêmes que celles de l'émotion. Nous en avons déjà énuméré la plupart au chapitre des circonstances favorables. Ce sont des agents provocateurs, externes ou internes, qui s'exercent sur un terrain prédisposé, préparé, dans une atmosphère spéciale d'émotions, et selon certaines conditions déterminées. Relisez les exemples déjà cités au cours de cette étude, notamment le passage relatif au capitaine Marceau; tous nous montrent un stade préparatoire, obtenu de diverses manières (entraînement voulu ou forcé; conversations; lectures; méditations, etc.), une période latente, et tout d'un coup pour une cause, fort minime d'apparence, accessible seulement au sujet, qui se trouve en état subintrant d'oraison (le son d'une cloche; le chant; une cérémonie; un regard; un mot dit par telle personne; un sourire; un petit événement quelconque; le son de l'orgue; une certaine église; une certaine statue, etc.) surgit l'émotion, avec son cortège inévitable, irrésistible, le besoin de prier. D'autres fois, c'est la douleur (chagrin, soucis, inquiétudes, angoisse, maladie quelconque, etc.), c'est la peur, c'est la détresse, c'est le remords, le sentiment du péché. D'autres fois encore, c'est la mimique (s'agenouiller; faire le signe de croix; baiser une relique, une image, etc.). Nous sommes toujours ramenés à une cause physiologique, aboutissant à un phénomène psychologique, et « vice versa »; et cette cause est toujours l'émotion.

Les effets sont aussi complexes et variés que les causes. Sous le chef physiologique, nous avons : les modifications du pouls, de la respiration, l'action sur la peau, sur les muscles, sur les glandes lacrymales, sur les autres organes, sur le système nerveux. A l'ordre psychologique appartient l'action sur l'intelligence, sur les émotions, sur la volonté [1].

Son effet principal est une excitation; il réveille l'espérance, c'est-à-dire des désirs, des appétits, des tendances, inverses de l'émotion ressentie; il stimule la motricité; il provoque ou prépare une crise; il renforce ou atténue; il peut même insensibiliser (V. les martyrs). C'est, en un mot, un modificateur, tonique ou sédatif. Et l'on ne peut s'empêcher de songer aux effets analogues ou similaires de la

1. Pour la juxtaposition, V. Dr. G. Dumas, *la Tristesse et la Joie* (Paris, F. Alcan); et Ribot, *la Psychologie des sentiments.*

thérapeutique vulgaire et savante (alcool, tabac, opiacés, psychothérapie, pharmacothérapie, etc.)[1].

Il ne produit pas seulement une attitude du corps; il agit surtout sur l'état mental et moral, en concentrant toutes les forces intellectuelles et volontaires sur un seul point : le but à atteindre, exprimé dans une prière. C'est le « sursum corda » d'un état d'abnégation, de prostration et de faiblesse; c'est un état de monoidéisme particulier[2].

Lorsqu'il est satisfait, on ressent de la joie, un certain degré d'excitation générale; au cas contraire, de l'ennui, du malaise, de l'énervement.

Il diminue avec le mouvement. Il faut être en repos et dans une solitude réelle ou relative (le recueillement) pour qu'il puisse se manifester dans toute son intensité.

VII

Cultiver un besoin, c'est intensifier un désir au point de le rendre irrésistible, impérieux, prépondérant, prédominant. Et pour atteindre un tel but, on peut utiliser la méthode intensive, rationnelle, ou bien la méthode lente, progressive; il y a des moyens directs et des moyens indirects (physiques, moraux, matériels, sensoriels); il y a des procédés individuels et des procédés communs (la suggestion par la parole, par l'écrit, par l'exemple, par les exercices, par les pratiques, par un règlement de vie, par une instruction systématisée, par la propagande, etc.). C'est affaire de patience, de persévérance, d'opiniâtreté, de vigilance continuelle de part et d'autre, du catéchiseur et du catéchisé.

En l'espèce, on utilise surtout l'élément affectif, émotif, « tout ce qui échauffe les cœurs et les imaginations » (Renan, « Vie de Jésus »); il s'agit, avant tout, de « culture émotionnelle »; et les moyens les plus touchants, les plus persuasifs, les plus pénétrants sont employés de préférence. On cherche à émouvoir, à multiplier les raisons et les causes d'émotions, à secouer les émotions; on fait appel, sans cesse, au cœur, au sentiment; et l'on profite de toutes les circonstances favorables, même de la plus minime, de la plus futile, de la plus puérile. On concentre toute la pensée et toute la volonté sur un seul point, sur une seule idée; on fréquente tel milieu favorable; on prend part à des cérémonies, à des rites; on lit,

1. V. Dr. Lévy, *Éducation rationnelle de la volonté* (Paris, F. Alcan); et Dr Manquat, *Traité élémentaire de thérapeutique*.
2. Cf. Ribot, *Psychologie de l'attention* (Paris, F. Alcan).

on médite, on prie à des heures régulières; on s'entoure d'objets et d'images pour exciter son zèle, le réveiller; on agit sur son attitude, sur ses gestes, sur ses actes, sur sa physionomie, sur ses paroles, sur ses pensées, sur ses sentiments.

Plus particulièrement, on apprend à croire, à espérer, à avoir confiance; on occupe toujours l'esprit, de la prière; on s'y excite, on s'y exerce constamment; on se détourne de tout ce qui pourrait en distraire; on s'accoutume à aimer, à vénérer, à craindre Dieu. Et puis ce sont des exhortations, des considérations sur le néant des choses mondaines, sur le péché, sur la vie éternelle, sur la mort; et ce sont des cérémonies avec des gestes hiératiques, une liturgie, une mise en scène imposante, de la musique, des chants, dans des édifices appropriés; et ce sont des fêtes pompeuses, des pèlerinages, tout ce qu'il faut pour renforcer les émotions, les sentiments, les idées et les habitudes.

Et cette initiation dépend bien plus de la volonté de l'individu que de celle des autres; ceux-ci ne servent qu'à fustiger, exciter, réveiller et conseiller son simple désir. Et comme chacun de nous a son tempérament, son caractère, ses points faibles et sensibles, sa position sociale, on lui propose et on l'invite à trouver une méthode qui lui soit bien appropriée. Il y a celle de sainte Thérèse, celle de saint Ignace, celle de « l'Imitation », plus propres à des religieux et à une certaine catégorie de religieux; il y a celle de Bossuet, celle de Fénelon, celle de saint François de Sales, plus accessibles aux profanes.

Toutes, en somme, préconisent les trois choses suivantes, fondamentales : la méditation (recueillement, considération, etc.); la lecture; les pratiques (l'usage des sacrements; les dévotions particulières; des heures réglées pour la prière; l'assistance aux offices, etc.). C'est ce que nous nommerons « la culture mécanique », destinée à donner des habitudes, à perfectionner, à entretenir, à développer le désir, pour l'opposer à la « culture émotionnelle », qui vise surtout à le propager, à l'inspirer, à le provoquer, à le faire naître, à le stimuler.

A chaque instant, dans les auteurs pieux, on trouve cet avis : « Il faut nourrir et développer, exciter en soi le besoin, le désir de la prière. » Ils disent cela excellemment : « Il faut disposer l'âme par la ferveur. Pour y parvenir, il faut avoir une humilité profonde et une entière abnégation de soi-même... Il faut recueillir son esprit, exciter son cœur, en réveiller, en ranimer tous les sentiments. » Et pour ce faire, ils donnent des conseils, des procédés, une méthode, des règles; c'est tout un art. Ils en donnent les raisons, fort justes :

« La lecture présente les pensées et les réflexions (sur la nécessité du salut; néant des choses humaines; brièveté de la vie; danger de mourir en état de péché, etc.). La méditation fait naître les affections et les sentiments (crainte, désir, espérance, étonnement, douleur, etc.). Les réflexions préparent les voies aux sentiments; les sentiments conduisent aux pratiques. » Et voici comment il faut faire ces lectures édifiantes : « On en lit quelques lignes, on réfléchit sur ce qu'on lit; on goûte, on digère en quelque sorte les vérités qui y sont proposées, et on se les applique à soi-même. Ces réflexions ne manquent pas de produire de bons désirs, de saintes affections et des résolutions sincères. Ces pieux mouvements font recourir à Dieu ou réclamer son secours, afin de pouvoir éviter ou rechercher ce qu'on a vu être nuisible ou avantageux à son âme [1]. »

Écoutez encore ces conseils autorisés de Fénelon : « Pour nourrir en nous l'esprit de la prière, il faut choisir les lectures qui nous instruisent de nos devoirs et de nos défauts... Marquez les paroles qui vous ont le plus frappé, afin de les répéter quelquefois pendant le jour, et de réveiller les sentiments qu'elles vous auront donnés. » On prend l'habitude de prier, même quand on n'y a aucun goût; on en règle l'usage à des heures fixes, à des moments déterminés; on dit ses prières lentement; on pèse chacun des mots; on y porte son attention; on y réfléchit. Tout cela, pour donner le temps aux émotions de naître, pour fortifier, développer le sentiment. « Prenez pour sujet de la méditation, les endroits de l'Évangile ou de « l'Imitation » qui vous touchent le plus. Lisez peu, et fermez votre livre dès que vous vous sentirez recueilli par ce que vous avez lu... Il ne faut que des réflexions simples, naturelles, tirées du sujet qu'on a médité... Ne passez pas trop légèrement d'une vérité à une autre; mais laissez à chacune d'elles le temps de jeter une profonde racine dans le cœur. Abandonnez-vous ensuite aux sentiments affectueux... En assujettissant votre esprit à cet exercice, vous en acquérez insensiblement la facilité, l'habitude; en sorte que ce qui vous gêne maintenant et vous fatigue, fera dans la suite toute la joie. »

Un autre moyen efficace, c'est de s'entourer d'objets pieux, d'images saintes; cela stimule votre zèle et réveille vos sentiments. Un autre encore, c'est de s'affilier à une confrérie et de prendre part à ses exercices; on augmente ainsi son besoin de prier en commun, et on y contracte des habitudes, en quelque sorte inconsciemment et de force. Et enfin se pose la question du directeur de conscience; il ne s'agit pas de se livrer « les mains et les pieds

1. V. le recueil intitulé : *la Journée du Chrétien*.

liés », mais d'être dirigé, conseillé, c'est-à-dire éclairé, instruit. Lisez à ce propos, dans la « Vie de sainte Thérèse, écrite par elle-même », les pages où elle parle de ses confesseurs. Voici, par exemple ce qu'elle dit de l'un d'eux : « Il me confessa pendant trois ans qui furent pour moi un enchaînement d'épreuves. Mon dessein, en rapportant ces particularités, est de faire voir combien souffre une âme lorsqu'elle manque, dans ces voies spirituelles, d'un maître qui en ait une connaissance expérimentale[1]. »

D'autres procédés sont mis en pratique : utiliser l'émotion produite par la sainteté du lieu, les ornements de la chapelle, les cierges, l'encens, le son de l'orgue, le chant, l'assemblée, etc.; les pèlerinages; ou bien soigner ses attitudes pendant les oraisons, ainsi que le recommande Loyola, se mettre à genoux, joindre les mains, avoir un regard fixe; cela finit par agir sur vos sentiments. Comme le dit Johannes Joergensen : « Il faut *croire avec le corps*, s'agenouiller, faire le signe de la croix, se frapper la poitrine[2] ».

Comme il y a beaucoup de gens insensibles, que ne touchent point les émotions tendres, inaptes à la « piété affective », on use pour eux des procédés de terreur, de peur : les images terrifiantes, les supplices de l'enfer, la colère divine, etc.

En somme, il s'agit de fixer son attention sur un point, et d'y penser toujours. Et pour cela, on a institué un enseignement systématique, et on propose un entraînement méthodique, régulier, progressif.

Il y a là une analogie frappante avec la préparation à un examen, à un concours ou à une carrière : routine, mise en train, entraînement, trucs et procédés, émulation, émotions; rien n'y manque.

VIII

Ce besoin a-t-il une pathologie? Autrement dit, peut-il manquer, ou peut-il s'hypertrophier? De même qu'il y a des gens qui n'ont aucun goût pour la rêvasserie, les élans, de même il y a des gens qui ne ressentent pas ou presque pas le besoin de prier. Cela est relatif, s'entend; car, à une certaine époque de leur vie, ou dans de certaines circonstances, ils l'ont ressenti s'ils ne l'ont exprimé. Des exemples vraiment typiques, on en trouverait chez les orgueilleux, les froids et les rigides; du moins, ils ne s'y laissent aller que dans leurs très rares moments de défaillances passagères. Pour

1. V. Henri Joly, *Sainte Thérèse*, p. 211.
2. Cité par Léon Bloy., in *Mercure de France*, juin 1901, p. 648.

approfondir ce point, il faudrait toucher au problème irrésolu des tempéraments; passons donc au second point.

Ce besoin est un bien précaire et fragile ; en dehors des heures de grâce, d'élan et d'enthousiasme, il nécessite une vigilance continuelle; toute une vie peut et doit se passer à le cultiver, à le tenir en éveil, à l'exciter, à le réveiller. Il s'en suit qu'on peut le perdre tout à fait ou en partie. Comment se fait cette évanescence? Les auteurs pieux vous le disent à l'envi : en « dépriant ses prières » (Montaigne), en oubliant, en négligeant de pratiquer, et par suite de nourrir sa foi, d'affermir sa croyance; c'est le résultat des petites paresses, des petites nonchalances, des petites lâchetés, de la langueur, de la tiédeur, des distractions.

Pour ce qui est des circonstances défavorables, lesdits auteurs vous répondent encore : tout ce qui peut faire douter, tout ce qui peut ébranler, détruire la foi. Aussi vous conseillent-ils bien fort de fuir les mauvais livres, d'éviter les mauvais exemples, les mauvaises fréquentations, de soustraire l'esprit et les sens aux pensées mauvaises, aux affections déréglées.

Il peut donc se rapetisser au point de disparaître, et il peut aussi perdre son support affectif, pour devenir purement machinal, automatique, ou bien se réduire tout à fait aux vains simulacres des gestes (le geste des mains, le signe de la croix, l'agenouillement esquissé, baiser un crucifix, des images religieuses, etc.), des marmottements inconscients, irréfléchis, à propos de tout et de rien, aux petites manies, aux puérilités des dévots, des superstitieux et des scrupuleux; il peut finir enfin dans la monomanie; il peut aller jusqu'à l'absorption complète dans la prière sans raison ni cause, occupant tout l'être, tenant lieu de toute autre vie. Le besoin est devenu alors une véritable passion. A un degré plus élevé, c'est le délire. Il peut donc être déréglé, intempestif, impulsif, extravagant.

Pour rendre cette étude plus complète, il nous resterait à examiner l'évolution ainsi que le but et la signification biologiques de ce besoin. Nous le ferons en quelques mots.

Comme tout besoin, il est le produit d'un désir, qui, tout d'abord vague, va progressant par sa satisfaction continuelle, et se transforme en véritable besoin, et plus tard en besoin impérieux. Cette évolution, vous la trouverez très manifeste dans « l'Introduction à la vie dévote » de saint François de Sales. Cet auteur prend le simple désir de dévotion, et le conduit pas à pas par une méthode, divers procédés et des pratiques, jusqu'à en faire une nécessité de

nature. En somme, il organise et rend organique une vague appétence.

Prier c'est donc satisfaire certain besoin d'exercice de nos facultés suivant un certain sens et dans des circonstances données ; c'est dire ainsi qu'il est un élément constituant de l'homme, qu'il est inséparable de la nature humaine, qu'il naît directement de la nature de l'esprit et de l'organisation de l'homme, qu'il répond à une tendance de notre nature. Toutes choses qu'il faudrait discuter amplement. Nous avons vu que le besoin de prier touchait au problème de l'origine du langage. Répondre à cette question : « Pourquoi l'homme parle-t-il ? » c'est répondre à cette autre question : « Pourquoi l'homme prie-t-il ? » Le langage est un « cri du corps », comme la prière est un « cri de l'âme ». Nous exhalons nos sentiments en parlant, en murmurant ou en pensant. Le langage, l'extérieur aussi bien que l'intérieur, ne sert pas seulement à l'expression de notre pensée et de nos sentiments, il sert encore d'exutoire à nos émotions.

Il en est de même pour le besoin de prier. Pratique, utilitaire, égoïste, intéressé, il fait, en somme, partie de l'instinct de conservation ; il vise à la sauvegarde de l'individu [1]. Au fond, il est la soupape du flux émotionnel, un dérivatif, une réaction.

Le langage est fonction évidente, incontestable de notre organisme. Les liens si étroits qui le rattachent au besoin de prier nous font conclure que celui-ci est aussi fonction de notre organisme, qu'il est aussi un « cri du corps » [2]. Tout ce que nous avons dit nous semble le prouver.

Il faut avoir souffert, pleuré et senti, pour l'éprouver. Il se manifeste surtout dans les moments pathétiques, dans les états de dépression aussi bien morale que physique. Ce besoin est donc soumis aux oscillations de la vie affective ; et du reste les procédés et les méthodes, employés pour réveiller le zèle, la ferveur, le prouvent surabondamment. Il est lui-même un état affectif et, partant, il est la manifestation d'un besoin général de l'organisme.

F. DA COSTA GUIMARAENS.

1. V. A. Strindberg. « La psychologie de la prière », in *Revue Blanche*, 15 avril, 1er mai 1895.

2. L'auteur du recueil intitulé : *l'Ame élevée à Dieu*, qui, du reste, ne fait que résumer les idées des maîtres de la vie dévote, nous dit expressément : « Il faut, quand nous prions, que *nos entrailles* même, s'il est possible, aient de la voix. »

NOTES ET DISCUSSIONS

LA MÉTHODE ANALYTIQUE DANS LA DÉTERMINATION DES CARACTÈRES

Je voudrais répondre quelques mots aux critiques que m'adresse M. Ribéry dans la *Revue* du mois d'août. Plusieurs de ces critiques m'ont paru fondées sur des malentendus. Il est tout naturel, sans doute, qu'il s'en produise au sujet de ma conception de l'étude des caractères qui reste assez isolée parmi celles qu'on a proposées au public philosophique. J'espère qu'on trouvera naturel aussi que j'essaye de les dissiper.

M. Ribéry expose souvent mes idées d'une manière assez exacte, mais il ne tient pas toujours assez compte de son propre exposé quand il les apprécie. Aussi me semble-t-il que je lui ai implicitement répondu par avance dans la préface qu'il examine. Mais il n'est peut-être pas inutile d'éclaircir quelques points et d'y insister un peu.

Après avoir dit que, à mon avis, « le défaut des formes régulières de corrélation des qualités » rendait impossible l'emploi de la méthode synthétique qui procède par ensembles concrets, M. Ribéry ajoute : « Ce serait donc une sorte d'aveu d'impuissance, aveu sans doute bien pénible pour un philosophe qui se propose lui-même d'édifier une classification des caractères » et il se demande si « une telle modestie n'est pas plus méritoire que fondée en raison. »

Mais il n'y a là ni « modestie » ni « aveu d'impuissance ». Si, comme je le pense, la réalité ne se prête pas à une classification synthétique, la psychologie ne saurait chercher à la transformer. Cet « aveu » ne lui serait pas plus « pénible » qu'il n'est pénible à un géomètre d'avouer qu'il ne pourrait construire un triangle ayant ses trois angles droits et il aurait la même signification et la même portée que la déclaration du géomètre. Alors même que nous connaîtrions dans tous leurs détails les caractères de tous les individus, et alors même que nous les aurions tous démontés, recomposés et expliqués, nous ne saurions, à mon avis, les ranger dans des groupes synthétiques, parce que ces groupes n'existent pas, et nous n'en verrions que mieux pourquoi nous ne pouvons les classer ainsi.

M. Ribéry se méprend aussi, je le crains, sur ce que j'ai appelé « méthode analytique ». Le mot l'a sans doute induit en erreur. Et, en effet, il ne suffit pas, à lui seul, à exprimer complètement la méthode que j'ai recommandée. Il la désigne, il ne la résume pas.

Je l'ai employé pour éviter une longue périphrase et parce que j'espérais — à tort — que le contexte suffirait à en indiquer la bonne interprétation. « Celui-là..., dit M. Ribéry, reste à la surface qui, se bornant à l'analyse, veut voir dans celle-ci une méthode qui se suffit à elle-même », et rappelant que j'ai écrit « nous ne disons pas seulement qu'un individu est un vif ou un volontaire, mais nous tâcherons de voir comment il l'est », il ajoute que ce désir est « louable » mais que « c'est la méthode synthétique qui seule pourra le satisfaire. »

En un sens, cela est vrai, mais en ce sens je ne l'ai jamais nié. Ce que j'entends en préconisant la méthode analytique et en déclarant la méthode synthétique inapplicable à la détermination et à la classification des caractères, c'est qu'il n'existe pas, et que, par conséquent, nous ne pouvons trouver de groupes synthétiques concrets, caractérisés par la prédominance d'une qualité, comprenant un ensemble de qualités suffisant pour avoir une importance considérable, et capables de contenir, à eux tous, tous les esprits. Nous ferons bien des synthèses, en étudiant chaque individu, pour dire comment ses divers traits de caractère s'associent et réagissent les uns sur les autres, mais ces synthèses resteront généralement individuelles et particulières. Elles donneront une personnalité, non un groupe. Sans doute quelques-unes seront plus importantes et plus abstraites, elles restitueront un groupe réel ou virtuel, mais elles ne sauraient, en l'état actuel de l'humanité, constituer un ensemble de formules générales pouvant servir à la classification des types. Nous n'aboutissons donc, en somme, qu'à des synthèses plus ou moins spéciales. Et ce n'est pas la méthode synthétique générale de classification qui nous apprendra comment un individu est vif ou volontaire, c'est une synthèse particulière précédée d'une analyse.

M. Ribéry pense comme moi lorsqu'il dit que « après avoir déterminé d'une façon précise les caractères du sensitif, si l'on ne se refuse nullement à observer directement l'individu et à entrer dans le détail de ses déterminations particulières : alors, loin de rester à la surface, on atteint bien l'individu réellement dans son fonds. » Sans doute, et alors il faudra rechercher les modes spéciaux de sa sensitivité, et même quels sont les autres traits de caractère qui viennent s'associer à elle et la modifier plus ou moins, lui donner une allure spéciale, c'est-à-dire le rapporter par l'analyse aux nombreuses classes que j'ai établies (ou à d'autres, car je ne présente pas ma classification comme immuable), et faire ensuite la synthèse concrète, individuelle, qui vaudra pour cet individu, mais le séparera (en général) des autres individus de son groupe et l'en séparera d'autant plus qu'elle sera plus minutieuse et plus complète.

Bien entendu, ni cette analyse, ni cette synthèse ne doivent laisser de côté « l'examen des faits généraux et des tendances générales. » M. Ribéry parait croire que, par ces mots, je fais à mes adversaires « plus de concessions » que je n'en avais fait jusque-là. Mais je n'en avais pas fait jusque-là, je pense, et je n'en fais aucune ensuite. Cet examen est impliqué par ma méthode, et les types que déterminent ces tendances générales sont prévus par ma classification, comme je le fais remarquer dans ma préface. J'ai seulement prétendu, et je prétends encore, qu'il ne faut pas s'y tenir. « Nous ne demandons pas autre chose pour notre part », dit M. Ribéry. Nous avons donc toujours été d'accord en cela. Je ne demande pas mieux que de le constater, mais je ne l'avais point contesté. Et je pense même que notre accord est, au fond, bien plus grand, que M. Ribéry ne se l'est imaginé.

Je ne voudrais pourtant pas l'exagérer. Il est un point au moins sur lequel la division persiste entre nous et qui est fondamental. C'est l'existence de formes générales de corrélation des qualités et la portée du groupement par synthèse générale concrète. M. Ribéry parait trouver « évident » que si les divers éléments de la personnalité sont en corrélation, leurs corrélations « malgré l'extrême diversité des individus, ou, pour mieux dire, à cause de cette diversité même,... doivent nécessairement donner naissance à un nombre déterminé de formes? » Nombre « déterminé », je le veux bien, mais nombre qui peut être égal à celui des individus, ce qui rend la classification synthétique impossible. Et il me semble bien à moi que la diversité même des individus et des éléments qui les composent doit faire varier les formes de corrélation. Un élément qui, joint à un second, suscite une qualité en suscitera une autre différente si, au lieu du second, il est uni à un troisième. Ajoutons que les corrélations ne se font pas toujours de la même façon entre les mêmes éléments, quand les circonstances changent.

Aussi, certes, en disant que quelqu'un est un « sensitif » on note une qualité importante, je l'ai déjà dit, et je me suis gardé de la négliger. Mais de là à dire que « les individus qui se rangent dans la catégorie des sensitifs se ressemblent plus les uns aux autres qu'ils ne ressemblent à ceux des autres groupes » il y a loin. M. Ribéry, il est vrai, met cette proposition sous la forme interrogative qu'il emploie volontiers, mais je pense qu'il la prend à son compte. Malheureusement l'expérience ne me paraît pas la confirmer. Un sensitif intelligent, assez volontaire, avec prédominance des sentiments élevés, désintéressés ou altruistes peut différer moins de tel volontaire intelligent, assez sensible, altruiste ou désintéressé aussi, que de tel autre sensitif, égoïste, bête, platement sensuel et sans scrupules. Et c'est à cause de ces associations très variables des qualités, et des rapports très différents qui les unissent, que l'on ne caractérise pas suffisamment quelqu'un en l'appelant un « sensitif », et que l'on n'y arrive que par l'application de la méthode analytique (avec la synthèse *individuelle*

qui complète non pas tant la classification, en général, que la détermination d'un caractère, en étudiant les qualités qui accompagnent la sensitivité, en déterminant l'importance relative de chacune et les rapports qu'elles ont entre elles, sans oublier, naturellement, les quelques formes synthétiques générales qu'on peut parfois rencontrer ainsi.

M. Ribéry reprend aussi sous une autre forme le reproche qu'on m'a fait « de partir des formes de l'activité mentale considérées *in abstracto* ». J'avais dit que je ne voyais pas qu'il fût moins positif et moins légitime de dire de quelqu'un d'abord qu'il est un maître de soi ou un impulsif, et puis qu'il est un ambitieux ou un amoureux sensuel que de suivre la marche inverse. « Mais, réplique M. Ribéry, qui ne voit que, d'une part, on ne fait que constater des faits, et que, de l'autre, on s'ouvre tout au moins une porte à l'explication ? La question d'avant et d'après a ici une grande importance : car d'un côté, en effet, on se condamne, si l'on veut essayer de se rendre compte, à spéculer sur des abstractions, tandis que de l'autre, au contraire, on passe, par une transition insensible, du premier point de vue au second. » Mais j'avoue que je ne vois point cela pour mon compte, je crois même voir tout autre chose, et je demanderais volontiers à mon tour : Qui ne voit que des qualités générales comme l'impulsivité, la maîtrise de soi, l'équilibre harmonieux des tendances peuvent fournir des explications tout aussi bien que n'importe quelle tendance particulière, que ce sont des faits généraux aussi positifs que n'importe quels faits particuliers, ou que des qualités générales comme la « sensitivité » qui sont aussi des formes abstraites, et qu'elles rendent compte du fonctionnement des tendances, de la nature et du développement d'un caractère? Mais elles n'en rendent compte que dans une certaine mesure et c'est pour cela qu'il faut en compléter les indications qu'elles constituent par la méthode analytique. Je ne spéculerai pas plus sur des abstractions en partant de l'impulsivité qu'en parlant de la sensitivité, mais la méthode analytique permet de rapprocher de plus en plus ces abstractions de la réalité, de trouver des explications de plus en plus minutieuses et de moins en moins incomplètes. Je suis, par conséquent, toujours ramené au même point, et je ne puis que maintenir encore dans leur intégrité les idées que j'ai présentées.

Fr. Paulhan.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Herbert Spencer. — Facts and Comments, Williams Norgate, London, 1902.

Dans ce volume par lequel il nous annonce son intention de clore sa carrière d'écrivain, l'illustre philosophe a réuni une quarantaine d'articles très courts pour la plupart et renfermant des idées et des réflexions qui, pour une cause ou pour une autre, dit-il, n'ont pu trouver place dans ses ouvrages systématiques. C'est une sorte de journal composé de « feuilles détachées », sans suite et sans lien apparents et dans lequel l'auteur exerce sa faculté critique sur les sujets les plus variés. La plupart de ces sujets sont d'un caractère éminemment pratique et des articles comme ceux intitulés : « A Business Principle », « The Reform of Company-Law », « Sanitation in theory and practice », etc., auraient leur place toute marquée dans les colonnes d'un journal quotidien ; dans un article intitulé « Euthanasia » l'auteur va même jusqu'à proposer un nouveau procédé d'exécution capitale ; dans d'autres il s'occupe de questions concernant le style et la musique, etc. Tous ces sujets ne nous arrêteront pas ici. Mais nous trouvons dans le livre un certain nombre de chapitres qui nous semblent mériter quelque attention, non pas tant en raison de l'actualité des questions dont ils s'occupent, qu'à cause de l'application que l'auteur fait de ses théories sociologiques aux événements du jour. Dans ces chapitres intitulés : *Imperialism and Slavery*, *Rebarbarization*, *Regimentation*, *Patriotism*, *State*, *Education*, *Spontaneous Reform*, *Party-Government*, etc., l'auteur constate et déplore le réveil de l'esprit militaire qu'il considère comme un corollaire nécessaire des tendances impérialistes de l'Angleterre, et, on peut dire, de toute l'Europe contemporaine. Le régime industriel dont le triomphe a été celui du libéralisme, est en train de faire place et de s'effacer devant des tendances qu'on pouvait croire à jamais mortes et qui menacent de replonger nos sociétés modernes dans cet état de barbarie dont elles ne sont sorties qu'après de longues luttes pénibles et douloureuses. Nous sommes en présence d'un véritable travail de *rebarbarisation*, pour nous servir du mot de l'auteur, et l'esprit militariste qui signifie domination pour les uns, soumission pour les autres, ne s'exerce pas seulement au

dehors, dans les relations entre les peuples, mais au sein du même peuple, dans ses rapports et ses affaires intérieurs. En Angleterre, l'auteur aperçoit de nombreux symptômes de ce nouvel état : l'affermissement du pouvoir central et l'affaiblissement des pouvoirs locaux et de l'initiative individuelle, le pouvoir croissant des ministres qui, au lieu d'être les serviteurs et les exécuteurs des volontés du Parlement, cherchent au contraire à limiter les prérogatives de celui-ci, en s'attribuant l'initiative dans toutes les affaires de plus ou moins d'importance. Et ce qu'il y a de plus affligeant, c'est que toutes ces soi-disant réformes s'accomplissent avec l'approbation de l'opinion publique qui s'habitue peu à peu à considérer le pouvoir central, l'État comme une puissance à peu près infaillible, appelée à assurer non seulement la sécurité, mais encore le bien-être physique, le développement intellectuel et moral de ses sujets. D'où l'intervention de plus en plus grande de l'État dans des affaires auxquelles il restait autrefois complètement étranger, d'où le rétablissement de la censure, l'instruction obligatoire, la science officielle basée souvent sur des idées vieillies et reconnues fausses et erronées et qui n'en servent pas moins de point de départ à des mesures coërcitives, gênantes, entreprises soi-disant dans l'intérêt de la santé publique. Toutes ces réformes mènent infailliblement au socialisme d'État, avec son armée de fonctionnaires dont le nombre augmente tous les jours, ses budgets formidables qui ont pour conséquence un véritable rétablissement des corvées, puisqu'il est reconnu qu'en France, par exemple, chaque citoyen, pour s'acquitter de ses charges envers l'État, doit travailler 90 jours par an d'un véritable travail forcé. Voilà de quelle façon l'esprit militariste se manifeste en dedans : il ne se contente pas d'assujétir, de conquérir d'autres peuples qui ne demandent qu'à rester tranquilles, il est en train de ramener tous les citoyens à l'état d'esclavage, de leur imposer une tutelle dont ils n'ont pas besoin. Il nous semble que M. Spencer confond ici plusieurs choses : s'il est vrai que les tendances impérialistes engendrent presque nécessairement l'esprit militariste, il n'en est pas moins vrai que ces mêmes tendances impérialistes constituent une des phases de l'évolution de ce régime industriel qui pour l'auteur ne peut s'appuyer que sur des idées libérales. Ce qui a fait naître l'impérialisme, ce sont les conditions de plus en plus dures dans lesquelles se sont trouvées nos sociétés industrielles modernes, grâce à l'augmentation de la concurrence, grâce aussi à l'entrée en scène d'une foule de nouveaux facteurs qui n'existaient pas autrefois. Impérialisme signifie avant tout désir d'étendre les limites du marché d'un pays industriel donné, de trouver de nouveaux débouchés aux produits de ce même pays ; et lorsque ces résultats ne peuvent être obtenus par des moyens pacifiques, on a recours à la force et on fait parler la poudre. L'opposition absolue que M. Spencer voudrait établir entre le régime industriel et le régime militaire n'existe pas ; les deux peuvent très bien se combiner et selon les circonstances

se prêter un mutuel appui. Autrefois on se battait pour Dieu et pour le roi, aujourd'hui on se bat pour la Plus Grande Bretagne, nouvelle fiction destinée à marquer la grossièreté et la matérialité des intérêts en cause. Il est certain que l'état donné d'une société se reflète dans toutes les manifestations de la vie de cette société, aussi bien dans sa littérature, qui, comme la littérature anglaise contemporaine, ne renferme aux trois quarts que des descriptions de batailles et de récits de guerre, que dans ses mœurs qui, comme les mœurs de la génération actuelle, sont devenues rudes, l'homme étant plus estimé pour sa force ou son habileté dans les sports qui, par parenthèse, prennent un caractère de plus en plus violent, que pour ses idées ou pour la force de son caractère. Mais ce qui paraît un peu paradoxal, c'est de voir l'auteur s'attacher à démontrer que les tendances socialistes de l'État moderne ne sont que la conséquence ou le corollaire de ses tendances impérialistes. Il dit que toutes les grandes réformes qui se sont accomplies jusqu'ici ont été pour ainsi dire des réformes spontanées, résultant de l'initiative de l'individu et de l'association libre des individus entre eux ; mais il ne s'aperçoit pas que ceux au profit de qui ces réformes se sont accomplies constituent dans chaque pays une minorité toute-puissante et que, depuis, de nouvelles couches sociales ont fait leur apparition, réclamant également leur place au soleil et qui, pour la conquérir, ont fait appel à l'intervention de l'État, de même que la bourgeoisie d'autrefois n'a pu conquérir ses privilèges et ses libertés qu'à la suite de compromissions incessantes avec le pouvoir royal. Et ce n'est que du jour où, grâce à l'appui constant du pouvoir central, elle fut devenue un facteur historique de première importance, qu'elle songea à s'affranchir de la tutelle de ce pouvoir et qu'elle érigea en dogme le principe de la non-intervention. — Dans l'article *State-Education* l'auteur s'élève contre l'instruction obligatoire fournie par l'État et montre les abus qui peuvent en résulter, en citant l'intoxication lente et continue de l'opinion publique pendant la dernière guerre, alors que la censure exercée sur les journaux ne laissait passer que des nouvelles glorifiant les exploits des armées britanniques et défendant la cause de l'Angleterre contre les Boers, qu'on représentait comme le peuple le plus cruel et le plus inculte de la terre. Mais ceci ne fait pas partie de l'instruction à proprement parler, et l'argument est peu sérieux. L'auteur donne d'ailleurs un autre argument plus sérieux, plus philosophique, en faveur de sa thèse : Le développement de l'intelligence, dit-il, est sans effet sur nos actions morales ; il ne suffit pas d'apprendre à quelqu'un des choses vraies et justes, pour le faire agir d'une façon vraie et juste ; l'intelligence est la servante des émotions, et si nous voulons avoir de bons citoyens, nous ne devons pas tant nous attacher à les instruire, qu'à développer en eux les sentiments altruistes. Mais comment obtenir ce dernier résultat? Dans le chapitre intitulé « *What should the Sceptic say to Believers?* » M. Spencer dit bien que le sceptique n'a qu'à laisser le croyant à sa

croyance, en tâchant d'en éliminer le plus possible d'éléments surnaturels. Mais que peut répondre le croyant au sceptique ? En nous plaçant au point de vue de M. Spencer, cette question nous paraît plus intéressante que la première ; malheureusement M. Spencer ne se l'est pas posée et, après nous avoir montré que l'instruction est impuissante à former de bons citoyens, il ne nous indique pas le moyen de répandre les sentiments altruistes, d'en prouver la supériorité à ceux qui n'en reconnaissent pas l'utilité et l'opportunité.

Dr S. JANKELEVITCH.

Dr H. Leser. — DAS WAHRHEITSPROBLEM UNTER KULTURPHILOSOPHISCHEM GESICHTSPUNKTE, Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1901.

Dans un langage qu'on aurait pu souhaiter moins obscur, M. Leser, se rattachant aux idées de MM. Eucken et Class, s'applique à mettre en évidence l'insuffisance du naturalisme pur, du point de vue physico-mécanique et physiologique, pour la découverte des vérités dernières, pour l'explication et l'intelligence des efforts faits par les hommes, en vue de résoudre les problèmes les plus graves et les plus élevés, concernant le monde et les rapports qui unissent les hommes entre eux d'un côté et avec le monde de l'autre. L'ensemble des différentes solutions que l'humanité a successivement données de ces problèmes constitue ce qu'on appelle la civilisation (die Kultur), cette dernière n'étant autre chose qu'une suite d'efforts ayant pour but de s'élever au-dessus de la Nature, de s'opposer à elle et ne pouvant par conséquent être expliquée ni comprise par les mêmes moyens dont on se sert pour expliquer et comprendre la Nature.

A un moment donné, tous ces efforts subissent pour ainsi dire une cristallisation, prennent corps et se présentent sous forme d'institutions qui, variant d'une époque à l'autre, sont régies par des codes et s'appuyent sur des dogmes dont la reconnaissance et l'observation semblent s'imposer du dehors, par des moyens purement externes. Le naturaliste croit avoir tout fait, lorsqu'il a appliqué à l'étude de ces phénomènes la méthode de l'observation directe, lorsqu'il a découvert les causes qui ont présidé à leur naissance et qui d'une façon générale règlent leur évolution. Il croit pouvoir étudier ces phénomènes comme des faits naturels, objectifs, sans se demander une seule fois s'ils n'expriment pas autre chose que le résultat de l'action combinée de quelques causes externes ; il ne se rend pas compte que toutes ces institutions ont été créées par les hommes et pour les hommes, que ces codes et ces dogmes dont quelques-uns lui paraissent absurdes ou ridicules, en contradiction avec les vérités scientifiques les plus fondamentales, sont à leur tour l'expression, souvent très imparfaite et très atténuée, d'une autre vérité non moins fondamentale et non moins objective que les vérités scientifiques, qu'ils sont le produit d'une vie intérieure,

profonde et spontanée, d'une faculté créatrice posant des valeurs idéales qu'elle superpose et oppose aux faits réels, purement naturels.

Le naturalisme pur repose sur une erreur fondamentale : à force de vouloir être objectif, et de ne rien avancer qui ne puisse immédiatement être prouvé et contrôlé, il a rétréci la notion de l'expérience, en en éliminant tout élément spirituel qu'il confond avec le subjectif, sans s'apercevoir que cette objectivité à laquelle il aspire ainsi constitue un but impossible à atteindre et que toutes les explications qu'il donne des phénomènes de la nature ne sont que des théories, des philosophies empreintes de subjectivisme. Le naturaliste ne se doute pas qu'il attribue à la nature, qu'il replace en elle beaucoup de choses qui, tels les atomes, ne sont que des fictions, des produits de sa propre faculté créatrice.

La notion de l'expérienee a donc besoin d'être élargie, ce qui n'est possible que lorsqu'on supprime le dualisme entre l'individu et la réalité objective, entre les éléments objectifs externes et les éléments subjectifs internes de l'expérience. Le premier pas dans cette direction a été fait par Kant, le jour où il a posé cette question : « Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » Pour M. Leser cette question équivaut à cette autre : quel est le travail interne qui précède en nous la connaissance de la vérité, quels sont les processus qui s'accomplissent en nous, lorsque nous pensons la vérité, lorsque nous la vivons pour ainsi dire? Kant avait cru pouvoir attribuer au sujet transcendant, opposé au sujet individuel, un rôle des plus importants dans la découverte, la *création* de la vérité. Le sujet apporterait dans ce travail des éléments *a priori*, sans lesquels aucune connaissance ne serait possible. Il n'y a qu'à persister dans la voie indiquée par Kant et appliquer à la recherche des vérités morales les principes qu'il a posés en ce qui concerne la recherche des vérités purement scientifiques. Ces vérités morales se manifestent au cours de l'histoire de la civilisation. Si nous voulons vraiment comprendre l'essence de cette dernière, pénétrer le vrai sens de l'évolution historique, il nous faut remonter jusqu'à la source même d'où jaillissent les vérités morales, c'est-à-dire nous attacher avant tout à l'étude de l'élément transcendant, *a priori*, et, au lieu de nous former une idée de l'ensemble par l'analyse de ses parties, c'est-à-dire au lieu de suivre la méthode purement historique, ne considérer ces parties que comme des expressions partielles, plus ou moins parfaites d'un idéal éternel, de vérités vitales. C'est la *personnalité*, au sens le plus large du mot, la personnalité opposée à l'individualité et dépouillée de tout élément arbitraire, qui constitue l'incarnation de cet idéal, qui est le porteur de ces vérités. L'histoire par elle-même ne renferme pas la vérité ; elle l'exprime seulement d'une façon plus ou moins parfaite, et cela en tant que nous admettons l'existence d'un élément super-historique, placé hors du temps et au-dessus de toutes les époques et que repré-

sente tout acte spontané d'une personnalité marquante. Le Christ et Luther sont des personnalités de ce genre. Ce qui les caractérise, c'est que les idées qu'elles énoncent, les actes qu'elles accomplissent, les directions qu'elles tracent, loin d'être les produits d'une époque, loin de répondre à un degré déterminé de l'évolution historique, dominent toutes les époques, toutes les phases de cette évolution. Ce qui les fait agir, c'est la *force des idées*, la ferme conviction qu'elles ont que leurs vérités ne sont pas le produit de leur imagination, mais leur viennent du plus profond de leur être, c'est encore qu'elles se sentent en communion avec l'éternel. Elles viennent ainsi annoncer leur expérience interne, et cette expérience embrasse tout ce qui a été réalisé jusqu'ici et, dans une plus grande mesure, tout ce qui n'a pas encore été réalisé. Considérée à ce point de vue, l'histoire de la civilisation devient quelque chose de plus qu'une simple succession d'événements, explicable par des causes externes et accidentelles, mais l'incarnation progressive de vérités éternelles qui, quoique se déroulant en vertu d'une logique immanente, n'existent pas comme l'idée de Hegel, en dehors du sujet, mais constituent l'élément *a priori* transcendant, nécessaire, sans l'intervention duquel l'histoire de la civilisation devient incompréhensible; elles sont inhérentes au sujet, autrement dit à la personnalité, et ne peuvent influer sur la marche des événements qu'en tant qu'elles sont posées par un acte de cette personnalité.

Il est évident que l'auteur attribue un rôle très important à ce qu'on appelle l'intervention des grands hommes. Il se défend cependant d'accepter la théorie du surhomme de Nietzsche, mais il ne nous explique pas pourquoi ces éléments *a priori* ne se manifestent pas de la même façon chez tous, ce qui devrait cependant être le cas, si, comme le dit M. Leser, ils jouent dans la découverte des vérités morales le même rôle que les éléments *a priori* formulés par Kant dans la découverte des vérités scientifiques. Il dit bien que les uns créent, et ceux-là sont la minorité, mais que les autres, le plus grand nombre, recréent, mais il ne s'explique pas d'une façon suffisamment claire sur ce point; et d'une façon générale son travail est empreint d'un cachet poétique, ce qui n'est pas sans nuire à la précision et à la logique de ses déductions philosophiques.

Dr S. JANKELEVITCH.

II. — Esthétique.

Georges Lechalas. — ÉTUDES ESTHÉTIQUES, Paris, F. Alcan, 1902, in-8°.

Voici d'excellentes études, très simplement présentées. L'érudition de M. Lechalas est abondante, sa critique judicieuse. Il expose et discute, sans doute, plutôt qu'il ne conclut; mais je suis bien éloigné de

lui en faire un reproche. En ces questions d'esthétique, si délicates et si compliquées, il convient d'abord de s'instruire, et c'est à quoi M. Lechalas s'applique avec succès.

Je ne m'attacherai point, malgré l'intérêt qu'elles nous offrent, aux trois premières études, qui ont pour titre *Le beau et le laid, Qu'est-ce que l'art, L'art et la nature.* Je prends la question au point où la place cette dernière étude. L'impossibilité radicale où se trouve l'artiste, particulièrement le peintre, de reproduire les sensations que nous procure le monde extérieur, l'oblige, en effet, à faire autre chose que la nature, et l'on est amené par ce chemin à étudier le rôle des mathématiques dans l'art, ainsi que celui de la suggestion (chap. III, IV et V).

Il y a, au fond de notre nature organique, une tendance au rythme. S'il est malaisé de saisir le rythme dans nos mouvements, c'est que notre volonté y intervient presque toujours comme un élément perturbateur. Évident dans la musique, le rythme l'est moins dans la parole courante, mais déjà beaucoup plus dans le discours et surtout dans la poésie. M. Lechalas rappelle à ce sujet les expériences de M. l'abbé Thiéry, à Louvain, desquelles il résulte que la parole présente tous les caractères essentiels de la musique, notamment la relation de tous les sons à une tonique, avec cette différence que la tonique demeure ici assez imprécise. Quels que soient, d'ailleurs, les caractères communs entre la musique et la poésie, c'est dans la musique seulement qu'on peut étudier avec précision les lois mathématiques régissant la hauteur des sons. J'ajouterai, en parenthèse, que les auteurs n'arrivent jamais à s'entendre sur la coupe de nos vers; des exemples en abondent dans tous les traités.

M. Lechalas montre, très rapidement, le passage de la gamme naturelle à la gamme ptoléméenne. Il aborde ensuite l'examen de la théorie de la gamme naturelle, telle que l'a exposée M. l'abbé de Lescluze, théorie d'autant plus intéressante que cet auteur a fondé sur la même conception une théorie du coloris.

De même que les musiciens ont fait un choix dans la série continue des sons (la gamme diatonique est une gamme d'harmoniques choisis dans la série des octaves naturelles, v. p. 97), chaque grand peintre semble avoir fait choix spontanément d'un nombre restreint de couleurs. Il existerait, selon M. de Lescluze, cinq gammes principales de couleurs, dont il rapporte chacune au peintre qui lui paraît la présenter en sa pureté. Il est vrai que la loi de formation de ces gammes ne repose guère que sur des hypothèses; la vérification d'après des exemples en implique aussi des difficultés qui paraissent invincibles.

Cette question des rapports de la musique et de la peinture, à vrai dire, est semée d'embûches. On en peut juger par les discussions qu'elle provoque et par les explications divergentes auxquelles on s'y trouve conduit. Si ces deux excitants, le son et la lumière, ont pour base un même élément physique, la vibration, leur élaboration dans les organes sensoriels les différencie étrangement, et les traductions qui

s'en font dans le cerveau ne sont pas exactement comparables. La lumière produit sur notre œil des effets calorifiques et des effets photochimiques; la sensation chromatique s'y ajoute à la sensation lumineuse; bref, la lumière et la couleur exigent, dans notre appareil visuel, des modes d'action qui n'ont pas leur analogue dans l'appareil auditif. La considération de l'amplitude des vibrations et de leur fréquence s'adresse donc, ici, à des phénomènes beaucoup plus complexes, qui ne permettent guère d'employer, dans les arts qui relèvent de la vue et de l'ouïe, le même langage.

On ne saurait même assimiler sans réserves à l'intensité du son (amplitude des vibrations) l'intensité de la couleur, à la hauteur du son (vitesse des vibrations) l'éclairement, ou l'éclat. Remarquons en passant que le mot *hauteur* se justifie pour les tons comme pour les sons, par des raisons physiologiques ou physiques. Le son grave correspondant à la couleur saturée, nous plaçons la couleur la plus saturée, ou la teinte la plus vigoureuse, au bas de l'échelle, et cette disposition s'explique par notre besoin de solidité, par cette cause encore que le sol est moins éclairé que l'atmosphère, et que la lumière vient de haut en bas.

Quant au mot *valeur*, si souvent employé, il signifie aussi l'intensité, mais surtout l'énergie relative de tons juxtaposés, ou distribués en plans, et l'observation juste des valeurs suppose la connaissance empirique et l'appréciation spontanée, chez le peintre, des lois délicates qui règlent la perception différentielle des pigments et des lumières.

Dès que nous passons au timbre (fusion des harmoniques), nous n'avons déja plus d'équivalent rigoureux dans la peinture; le langage devient aussi plus flottant. Les musiciens ont donné pour équivalent à la couleur, tantôt la hauteur des sons, tantôt, et plus justement, le timbre ou même l'harmonie. Il est clair que c'est d'abord une métaphore; la réponse de la sensibilité autorise le rapprochement, elle crée l'analogie, sans que nous la puissions fonder avec certitude sur la nature de l'excitant.

Les dissemblances apparaissent davantage encore, si nous passons des éléments simples à leur composition. On ne parle que par métaphore d'un dessin musical, bien que cette expression (M. Lechalas le montre avec beaucoup de finesse) trouve d'ailleurs sa justification dans la parenté des efforts musculaires que le chant intérieur exige comme la conduite de la main.

Le peintre ne connait pas des modes, des tons, au sens du musicien. La tonalité répond pour lui a la coloration dominante, au système des valeurs. Ses accords s'appuient sur une notion des complémentaires, ou des relatifs, dont l'assimilation aux faits de la musique (on verra dans le présent ouvrage un exposé de la théorie du relatif de M. de Lescluze) demeure également indécise.

La définition de la gamme, plus que tout, est embarrassante. Quelle

que soit l'affinité esthétique entre ces deux arts, la musique et la peinture, cette affinité n'emporte pas un facile rapprochement entre le clavier des couleurs et celui des sons, et leur analyse est loin d'être parfaite.

Et d'abord, il reste toujours à discuter si les gammes du peintre s'établiront sur le principe du chromatisme ou sur le principe de la lumière, c'est-à-dire si les tons seront disposés dans l'ordre des longueurs d'onde ou bien d'après leur degré de suturation. Chacun de ces principes, en effet, donne naissance à une gamme autrement construite, et il ne manque pas de bonnes raisons de préférer les gammes fondées sur l'éclairement d'une même couleur; l'enchainement des gammes s'obtenant en ce cas par le chromatisme, tandis qu'il s'obtient par l'éclairement dans le cas contraire.

Dans un groupe de fleurs, je ne vois pas nécessairement une gamme; je vois plutôt des accords, composés avec des éléments des gammes de rouge, de jaune, de vert, de bleu, etc., accords dont la tonalité d'ensemble dépend de la gamme dominante, et le timbre de la valeur de cette dominante. N'est-ce pas en ce sens qu'on parle d'une gamme claire ou sombre, chantante ou sourde, etc.?

On ne dit pas, il est vrai, la gamme du violon, la gamme du cor. Mais on peut écarter l'objection, en faisant observer qu'une gamme composée de couleurs diverses n'est pas moins singulière que le serait une gamme musicale dont chaque note serait donnée par un instrument différent. Il faut les ressources de l'harmonie pour produire une succession mélodique ainsi comprise. J'avais fait jadis cette remarque, au sujet d'un travail de M. Favre, cité justement par M. Lechalas.

Ces difficultés n'obligent point à rejeter sans appel les théories de M. l'abbé de Lescluze, auxquelles M. Lechalas incline volontiers. Elles indiquent du moins que la langue dont nous nous servons prête encore à bien des malentendus, et que l'analogie dont on part n'est pas si facilement démontrable, si étroite même, qu'on le voudrait supposer. Il ne s'agit pas, sans doute, d'assimiler de tous points excitants et sensations. Il ne s'agit, pour une thèse raisonnable de l'affinité esthétique, que de retrouver des rapports constants, ou une analogie de rapports, entre les excitations auditives et visuelles qui sont agréables et choisies, une loi du rythme qui serait la même pour l'ouïe et pour la vue. Un point acquis déjà est qu'il existe une loi du rythme pour chacun de ces sens. Ce n'est pas une besogne inutile que de pousser l'analyse un pas plus loin, et je n'hésite nullement à conclure avec notre auteur qu'on ne poursuit pas une chimère en tentant la réduction de la sensibilité à des formules mathématiques, bien que cette réduction ne s'obtienne jusqu'ici que d'une manière imparfaite et à l'aide d'hypothèses. Le résultat en serait à coup sûr de grande portée pour la philosophie.

En ce qui regarde la suggestion, M. Lechalas refuse avec raison, selon moi, l'emploi des procédés qui tendraient à exercer une influence

« hypnotique » et à produire l' « illusion ». La thèse de l'illusion scénique, telle qu'on la pratique à Bayreuth, lui semble erronée ; cette thèse ne voit dans les spectateurs qu'une somme d'unités isolées, elle méconnait qu'ils forment une collectivité. Autre chose est la simple suggestion. A ce propos, M. Lechalas trouve occasion de discuter d'une manière intéressante la théorie de W. James et de Lange sur les émotions.

Viennent enfin les chapitres ayant pour titre *L'art et la curiosité*, *L'art et la morale*. L'esprit de curiosité appliqué à l'art, remarque M. Lechalas, trouve à se satisfaire sous deux formes principales, liées l'une à l'autre par une affinité profonde : le *sujet*, la *couleur locale*. Le sujet, dit-il, est nécessaire ; il doit pourtant rester au second plan, dans la littérature aussi bien que dans la peinture ; plus encore, une œuvre dramatique où domine le sujet est une œuvre inférieure. Le poète dramatique, note-t-il ici avec finesse, « est tenu de concilier des contradictoires : il faut, d'une part, qu'on sente le libre arbitre, qui seul donne à l'œuvre une véritable portée morale, et il faut d'autre part que le dénouement paraisse commandé par le mécanisme psychologique dont on nous montre le fonctionnement. » Tantôt donc le déterminisme et tantôt la liberté prennent le dessus, au préjudice de la beauté de l'œuvre. « Pour le poète dramatique, l'antinomie kantienne s'impose, et il est obligé de tenir l'invraisemblable gageure d'en donner comme une incarnation vivante sur la scène. En présence d'un tel problème, qui ne sent combien secondaire est la place du sujet? il faut qu'il y en ait un, mais, quel qu'il soit, tout le sérieux de l'œuvre sera dans ce grand duel entre deux principes métaphysique[1].

Pour la couleur locale, la règle pratique pourrait se résumer ainsi : n'avoir souci de la couleur locale, mais ne point trop choquer l'idée qu'en ont les contemporains. Telle est du moins la règle que j'en donnerais, et qui s'accorde assez bien avec les conclusions de M. Lechalas. Mais il convient de lire, sur ce point comme sur les autres, ses pages si nourries d'exemples et de citations intéressants, d'observations sagaces et élevées. J'aurais voulu les suivre de plus près, en examinant à fond certaines questions particulières, et je regrette de m'en séparer si vite. Elles sont des plus instructives et des plus attachantes qu'on puisse lire sur l'esthétique. Je ne saurais trop recommander ce très bon ouvrage.

L. Arréat.

1. J'avais touché moi-même à cette conclusion dans un livre bien oublié, *La morale dans le drame*, ch. VIII et *passim*, comme aussi j'y ai discuté la question de l'art et de la morale.

Paul Peteut. — JEAN-BAPTISTE DUBOS, Tramelan, Zachmann-Vuille, 1902.

M. P. Peteut a eu la bonne pensée de choisir pour sujet de sa thèse de philosophie (Université de Berne) la figure intéressante de l'abbé Dubos (1670-1742). J'ai rencontré fréquemment le nom de l'érudit abbé dans des ouvrages allemands traitant d'esthétique, celui de M. Grosse, par exemple. Mais on ne le connaît plus guère en France, et ses qualités n'ont pu compenser chez nous le tort que lui ont fait ses défauts d'écrivain. Ses *Réflexions critiques* n'ont point de plan, ou plutôt l'auteur changeait son plan et s'abandonnait au cours de ses idées, en quoi il fit sagement en somme, à mesure que de nouvelles observations se présentaient à son esprit et que l'interprétation d'un fait l'obligeait à revenir sur ses pas ou à s'engager dans un chemin de traverse, au risque de se contredire.

M. Peteut a tenté de résumer les idées principales de son auteur en les groupant sous ces titres : *But de l'art, Du génie, Des règles, Du goût, Limites des genres, Les causes du progrès des arts.* Sur chacun de ces sujets, Dubos sut trouver quelque définition originale, donner un aperçu. Si l'on ne peut dire qu'il entre dans le vif de toutes les questions, il les côtoie du moins de très près, ou laisse même deviner les solutions. C'est le mérite de M. Peteut de l'avoir montré, bien qu'il reste un peu avare de références aux travaux modernes. Ces références l'eussent, il est vrai, mené trop loin. Il termine en faisant voir ce que Montesquieu, Voltaire, ont dû à Dubos, en disant la grande estime où il fut tenu en Allemagne et l'influence réelle qu'il y exerça sur les meilleurs esprits. Son principal mérite, en définitive, fut d'ouvrir un courant de recherches nouvelles. Il ne procédait pas en pédant ou en simple raisonneur; il avait voyagé, vu, comparé, et en savait plus long sur les arts que beaucoup d'hommes de son temps.

L. ARRÉAT.

III. — Sociologie.

Ch. Turgeon, LE FÉMINISME FRANÇAIS, Paris, Librairie de la Société du Recueil général des Lois et des Arrêts (1902), 2 vol. in-18.

Le livre de M. Turgeon eut, dès son apparition, un premier mérite; il fut l'occasion pour M. Faguet, dans une Revue que celui-ci venait de fonder, de nous dire ses propres pensées sur le féminisme. Le premier article du premier numéro de la *Revue latine*, signé du grand critique littéraire (février 1902), était consacré au féminisme : « A propos du livre de M. Turgeon » — et l'article était comme tous ceux que signe M. Faguet, fort amusant et tout à fait intelligent.

Quant au livre qui en fut l'occasion, il mérite d'être lu pour lui-même : nous croyons, avec M. Faguet, qu'il restera classique, car il contient tout ce qu'on peut dire pour et contre le féminisme et il

faudra toujours s'y reporter, quelque argument qu'on veuille soutenir ou combattre

L'ouvrage de M. Turgeon est donc complet et cela sans surcharge ni affectation d'érudition; les textes de revendications féministes sont bien choisis, les représentants des diverses « nuances du parti » cités à propos et entendus équitablement. L'ouvrage se termine même par une *bibliographie féministe* qui est, je crois, la première du genre et pourra rendre de précieux services. Un autre mérite de M. Turgeon, c'est son impartialité, la modération qu'il s'efforce de garder toujours, même en écoutant les revendications de « l'Extrême gauche » féministe, dont il essaie sans colère, avec toute sa raison et toute son âme, de montrer la folie et le danger. J'ai dit qu'il y avait de l'âme dans le livre de M. Turgeon, c'est qu'en effet il y en a beaucoup — et même un peu trop, diront certains; derrière l'auteur il nous montre loyalement l'homme et cet homme a ses préférences, ses aversions surtout et s'il n'en a que plus de mérite à faire des concessions, à demeurer impartial, il n'en a pas moins un idéal très net. M. Turgeon est un bon Français, un bon chrétien, il a le culte de la famille et de la tradition; c'est, au meilleur sens du terme, un homme « vieux jeu »; ce sera donc un féministe très modéré.

Pas si modéré, cependant, qu'on pourrait le croire : rendons encore une fois hommage à son libéralisme. Ou plutôt disons que M. Turgeon, qui se propose, dans ses deux volumes d'études, de suivre les revendications féministes, fait droit généreusement à toutes les réclamations légitimes, mais écarte les moindres tentatives dans la direction qu'il juge illégitime — sans voir peut-être assez nettement que les unes sont inséparables des autres et qu'il est à peu près inévitable que l'eau mouille et que le fer brûle. Parce que le féminisme a deux aspects dont l'un nous paraît sympathique et l'autre haïssable, il n'en est pas moins fatal que l'un soit inséparable de l'autre au même titre que l'envers d'un objet et son endroit.

Le *premier volume* traite de l'*émancipation individuelle et sociale* de la femme. Il n'y a qu'à louer l'équité et le haut bon sens dont M. Turgeon y fait preuve. Le livre III, en particulier, consacré à l'*émancipation intellectuelle* de la femme, mériterait qu'on en décrétât l'affichage dans toutes les écoles de jeunes filles; il se résume dans cette formule : « Il faut que la femme puisse être légalement tout ce qu'elle peut être naturellement » (p. 128). Je critiquerai seulement M. Turgeon sur deux points : 1° Il oppose trop absolument les hommes aux femmes, comme si la psychologie des unes était irréductible à celle des autres (et je dis, entre parenthèses, que le chapitre consacré à la psychologie féminine n'est pas des meilleurs). Mais M. Turgeon ne sait-il pas ce que valent ces poncifs dans la pratique? N'a-t-il pas rencontré des hommes dont l'âme était d'une femme et des femmes qui possédaient les qualités étiquetées masculines? De fait, la diversité est affaire d'individus plus encore que de sexes. Ma seconde

critique est d'ordre scientifique : je crains que le chrétien chez M. Turgeon n'ait un peu égaré le savant, car le dogme de l'immutabilité de l'espèce féminine s'accorde mieux avec la Bible qu'avec le Darwinisme. A-t-on bien le droit de dire que « le passé et le présent de la femme nous donnent son avenir? » M. Turgeon s'autorise de la logique, mais elle est incompétente ici, c'est l'évolution qu'il faut invoquer, c'est la sélection avec l'hérédité des qualités acquises et nous ne pouvons jamais savoir ce que cela donnera dans l'avenir. « Le tempérament *actuel* des femmes, dit ailleurs M. Turgeon (p. 153), est leur tempérament *naturel* ». Oui, lui répondrons-nous, naturel pour l'instant, mais le tempérament futur qu'elles pourront acquérir ne méritera pas moins, pour ceux qui l'observeront, le qualificatif de naturel et cela en vertu même du principe que vous citez, que l'*habitude est une seconde nature*, principe que Pascal complétait en se demandant si la nature elle-même n'était pas une première habitude — d'où l'on peut conclure qu'habitude ni nature ne sont immuables et que nos arrière-petites-nièces pourraient bien avoir une nature qui serait une troisième habitude. Cette objection, M. Turgeon l'a prévue, mais il s'est obstiné à déclarer que « jamais les femmes ne changeront leur constitution ni par suite leur tempérament (p. 324). Est-ce si sûr que cela? Je rappellerai à l'auteur ces axiomes biologiques que, d'une part, la fonction crée l'organe — et que, de l'autre, tout organe qui ne fonctionne pas s'atrophie — et j'oserai prétendre que la constitution et le tempérament féminins se sont déjà beaucoup modifiés sous l'influence de l'intellectualisme. Ce que M. Turgeon appelle le « *côté viscéral* » du féminisme est susceptible aussi d'évolution.

L'auteur est défavorable à la coéducation : admissible dans l'enseignement supérieur et le primaire, elle doit être repoussée de l'enseignement secondaire. Quant aux déceptions qui attendent la femme savante, elles ne sont pas dissimulées et la conclusion de l'auteur c'est que l'instruction intégrale risque d'avoir pour résultat le plus certain « d'élever le niveau intellectuel de la galanterie ». — On ne saurait donc trop conseiller aux femmes d'émigrer, d'aller chercher aux colonies des situations... et des maris.

Le *deuxième volume* traite de l'*émancipation politique et familiale* de la femme. Sur le premier point l'auteur revendique pour les femmes le droit de voter, qui a eu les plus heureux effets partout où il a été accordé. L'auteur concède d'ailleurs aux femmes un rôle social important : c'est vers la charité laïque qu'il veut diriger leur activité, c'est l'assistance qui leur incombe et qui les leurra le moins, c'est à se rapprocher de leurs sœurs pauvres ou malheureuses qu'elles doivent tendre plutôt qu'à égaler les hommes. Tout cela est fort bien, à condition toutefois que les femmes poussent l'obligeance jusqu'à s'enfermer dans les qualités *sui generis* que M. Turgeon leur a, une fois pour toutes, assignées et qu'elles aient plus de charité dans le cœur que de besoins intellectuels dans le cerveau.

Reste la grosse question de l'émancipation conjugale de la femme (t. II, livre III). Est-il besoin de le dire? C'est ici que M. Turgeon va se montrer conservateur, réactionnaire même, ici qu'il va débouter le féminisme de toutes ses demandes. Du moins un mérite lui revient-il c'est d'avoir parfaitement vu et montré où tendait le mouvement : « L'union libre et stérile est la fin inéluctable du féminisme absolu » (p. 460). Eh bien, oui, ce danger existe, ce n'est pas nous qui le nierons, car nous l'avons déjà signalé ailleurs [1], mais qui donc peut empêcher qu'il en soit ainsi? Le féminisme est un principe d'où quatre conséquences découlent au même titre, on aura beau vouloir refouler la quatrième, qui donc peut faire qu'un carré n'ait que trois côtés? L'erreur de M. Turgeon, c'est de ne voir dans l'émancipation conjugale qu'un *excès* du féminisme, de croire qu'on puisse accorder le principe et n'en laisser résulter les conséquences que jusqu'à une certaine limite, qu'on puisse crier au féminisme : « Tu iras jusqu'ici mais pas plus loin! » (p. 465). Mais le féminisme ne s'étend pas suivant une ligne droite : toutes ses conséquences sont simultanées et l'émancipation familiale n'est qu'un autre aspect de l'émancipation individuelle, sociale et politique. Il y a quelque naïveté de la part de l'auteur à souscrire aux revendications féministes tant qu'il en envisage certaines faces, — puis à les condamner, à vouloir en arrêter le cours lorsqu'il envisage le féminisme familial. Que fallait-il donc faire? Il fallait choisir entre deux solutions : ou bien combattre absolument et dans son principe même le féminisme — ou bien en l'acceptant convenir que la famille se trouverait par lui modifiée, accepter les effets du féminisme sur le mariage, la diminutiom du nombre des naissances et la multiplication des unions libres. Et puisque aussi bien on ne remonte pas le cours des fleuves, que le féminisme est un fait accompli, c'est cette deuxième solution qui s'imposait. Mais que M. Turgeon se rassure : on pouvait adopter cette idée que le mariage se modifierait sans souscrire aux revendications des Jean Grave, A. Charpentier ou G. Deville. L'auteur pouvait rester conséquent avec lui-même, défendre toujours la cause de la vertu et de la raison sans professer l' « Évangile de l'animalité » ; et c'est précisément sur ce point, délicat entre tous que le libéralisme d'un homme d'une si haute moralité nous eût été d'un précieux secours. Il est regrettable qu'à l'extrême gauche féministe ne s'oppose qu'une extrême droite qui déclare, avec M. Turgeon, que Dieu bénit les nombreuses familles et n'a pas assez de foudres pour ceux qui limitent le nombre des bénédictions de Dieu. Je sais des pasteurs protestants moins rigoureux que M. Turgeon.

Que s'ensuit-il? C'est qu'inconsciemment peut-être notre auteur se trouve amené à la première solution que nous avions indiquée, c'est-à-dire qu'il retranche d'une main tout ce qu'il avait paru accorder de l'autre au féminisme. C'est ainsi qu'après avoir admis l'instruction

1. Cf. *Revue socialiste*, mai 1900, p. 623.

intégrale des femmes, il leur déclare qu'une fois mariées et dès leur premier-né elles devront renoncer à la musique et aux livres (p. 437); alors mieux vaut ne pas leur donner un goût qu'il leur faudrait sacrifier. Et c'est à peu près la conclusion de M. Turgeon (p. 439) : « A la femme, sauf exception, il ne sera jamais demandé que d'être une femme, c'est-à-dire une jeune fille, une épouse et une mère ». N'était-il pas plus raisonnable d'admettre sans révolte qu'elles auraient moins d'enfants que leurs aïeules, attacheraient moins d'importance à certains détails d'intérieur et trouveraient ainsi le temps d'avoir un enfant et de vivre d'une vie intelligente? Je crains qu'ici encore ce soit le chrétien qu'il faille rendre responsable de ces inconséquences; M. Turgeon le dit expressément d'ailleurs : « L'homme doit choisir entre les principes du mariage chrétien ou les errements de l'amour païen (p. 254). Mais on ne revient pas sur commande à la foi et si la femme, en vertu de l'instruction même que M. Turgeon permet qu'elle reçoive, est affranchie de toute croyance religieuse, est-il fatal qu'elle ne soit plus capable d'idéal élevé, ni de moralité? Quelque culte que nous devions garder à nos grand'mères, nous ne pouvons plus attendre que nos petites-nièces leur ressemblent : mieux vaut leur dire qu'elles pourront être des femmes plus modernes et peut-être aussi estimables, que leur déclarer que, faute d'un recul impossible, elles seront des « filles ». Prenons garde que ces excès de sévérité et ces inconséquences sont dangereux et pourraient bien avoir les effets inverses de ceux que M. Turgeon en attend. Car, en partant du fait accompli, du *degré* de féminisme auquel lui-même a consenti, si l'on se refuse à suivre le mouvement pour le maintenir dans la bonne voie, on risque de le précipiter sans frein aux pires excès :

Ne soyons pas si difficiles,
Les plus accommodants, ce sont les plus habiles.

Cependant ses hésitations font honneur à M. Turgeon plus que leur impeccable logique aux radicaux; son parti, celui des modérés, est toujours condamné à être écrasé, mais ce parti est assez généreux pour y consentir dans l'espoir qu'une victime pourra devenir une entrave et retarder la course à l'abîme où nous entraîne peut-être le féminisme.

CAMILLE BOS.

IV. — Histoire de la philosophie.

B. Rand. — THE LIFE, UNPUBLISHED LETTERS AND PHILOSOPHICAL REGIMEN OF ANTHONY, EARL OF SHAFTESBURY, AUTHOR OF « THE CHARACTERISTICS » ; London, Swan Sonnenschein and Co ; New York : The Macmillan Co. ; 1900, 1 vol. in-8°, XII-535 p.

L'énumération qu'on vient de lire dit assez le contenu de ce volume :

mais, je ne sais pourquoi, les lettres suivent, au lieu de précéder, l'œuvre inédite qui nous est présentée sous le titre de *Philosophical Regimen*. L'éditeur, M. Benjamin Rand, de l'Université de Harvard, s'est contenté d'y mettre une courte préface et, çà et là, quelques notes nécessaires. C'est sans doute à lui aussi qu'il faut attribuer la traduction en anglais des innombrables citations grecques et latines dont l'opuscule philosophique est tout parsemé. La *Vie du comte Shaftesbury*, une simple esquisse, avait été composée par son fils, et déjà publiée par Bayle, mais sans nom d'auteur. Les lettres qui sont données ici au public pour la première fois, au nombre de cent quarante-six (la 147e annonce la mort de l'écrivain), sont disposées dans l'ordre chronologique et complètent heureusement cette courte notice. Elles confirment ce que l'on savait déjà du caractère de ce grand seigneur, maladif, plus épris de philosophie que de politique, très libéral et très indépendant. L'histoire de son mariage (p. 405 sq.) fait assez ressortir, si je ne me trompe, ce dernier trait. Dans le recueil de ses lettres, nous en trouvons une douzaine qu'il avait adressées à Locke, le protégé et l'ami de son grand-père, du premier comte de Shaftesbury; elles sont pleines de respect et d'affection et laissent deviner, malgré les lacunes, l'influence du vieux philosophe sur le futur auteur des « Traits caractéristiques des hommes, etc. » Mais la publication si goûtée, surtout aujourd'hui, de ces sortes de correspondance est souvent par quelque endroit une trahison. Locke n'aurait pas été, je crois, très édifié de la façon dont furent appréciées (p. 345) ses recommandations suprêmes à un ami. Mais peut-être avait-il été lui-même trop édifiant pour un philosophe, et il est assez naturel qu'à trente-trois ou trente-quatre ans on prenne, contre ceux qui en dénoncent rétrospectivement la vanité, la défense de la vie. D'autres lettres à P. Coste, à J. Leclerc, à Desmaizaux, etc., fournissent encore de curieux détails pour l'histoire de la philosophie.

Le *Philosophical Regimen* se compose de trente-quatre articles détachés qui traitent d'autant de sujets de philosophie et de morale. Shaftesbury avait lui-même choisi pour servir de titre à ces mélanges le mot grec : Ἀσκήματα ; c'est en effet une suite d'*exercices* par lesquels il s'excitait en quelque sorte à bien penser et à bien vivre, à la manière d'Epictète ou de Marc-Aurèle, dont les maximes, rapportées textuellement en grand nombre et mêlées de beaucoup de citations latines, donnent à certaines parties de son livre l'apparence d'un commentaire d'auteur. Ces exercices sont tout imprégnés, comme on peut le croire, d'esprit stoïcien, sous une forme très vive, où dominent les exclamations et les interrogations. Je ne sais s'ils ajouteront beaucoup à la gloire d'un des esprits les plus distingués de l'Angleterre ; mais il faut savoir gré à M. Rand de les avoir découverts et publiés ; car rien ne doit nous être indifférent de celui qui exerça sur les classes les plus élevées de son pays une influence si marquée, et que Leibniz (voy. Dutens, V, p. 39-46) a comblé de si grands éloges. Ses œuvres le « ravissaient »,

le « mettaient en extase ». « Je n'avais cru trouver, dit-il encore, qu'une philosophie semblable à celle de M. Locke : mais j'ai été mené au delà de Platon et de Descartes. Si j'avais vu cet ouvrage avant la publication de ma Théodicée, j'en aurais profité comme il faut, et j'en aurais emprunté de grands passages. » Avant de savoir, il est vrai, que cette philosophie était celle de mylord Shaftesbury, il l'avait louée avec plus de mesure (Dut., *id.*, p. 47 sq., et Erdmann, p. 725[b]).

A. P.

W. R. Scott. — Francis Hutcheson : his Life, Teaching and Position in the History of Philosophy, Cambridge, at the University Press. 1900, 1 vol. in 8°, xx-295 p.

L'auteur de cette excellente monographie a tout d'abord un grand mérite : l'intérêt qu'il porte à son sujet ne l'aveugle pas sur le peu de valeur du philosophe qu'il veut nous faire connaître. Il avait songé d'abord à composer une courte notice, quelque chose comme un article de revue, pour le 150e anniversaire (1896) de la mort de Hutcheson, et puis, les matériaux s'accumulant peu à peu, au cours de ses recherches, il s'est passionné, comme il arrive, pour cette sorte de chasse, à mesure qu'il faisait de nouvelles trouvailles ; de là, un livre d'une étendue fort respectable. Mais les titres du psychologue et du moraliste à l'admiration de la postérité ne se sont pas pour cela accrus, à ses yeux, en proportion. Il déclare sans ambages qu'il ne faut pas demander à cet Irlandais d'origine écossaise, dont la vie se partage entre Dublin et Glascow et qui a été mis au nombre des fondateurs de l'École écossaise, un système rigoureusement construit ou la preuve d'une pensée forte et originale. Ses ouvrages, dont les principaux sont, comme on le sait, *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, *Essay on the nature and conduct of passions*, et *System of moral philosophy*, s'accordent médiocrement entre eux et, à part d'heureux hasards, renferment peu d'idées personnelles. Hutcheson est en réalité un disciple et comme un écho de Locke et surtout de Shaftesbury ; il a essayé de systématiser ce que ce dernier avait écrit avec la liberté d'allure d'un amateur de race qui ne se pique pas d'enseigner ; il est, au contraire, professeur dans l'âme, et c'est son principal mérite. Sa manière de professer avait pour ses élèves, pour ses auditeurs une séduction singulière. Aussi l'influence que Shaftesbury avait exercée sur les hautes classes, sur les gens de son monde, pourrait-on dire, il l'exerça sur les classes moyennes, sur le peuple même, et au profit des mêmes idées de beauté et de désintéressement. Ils contribuèrent ainsi tous les deux, avec des moyens différents, aux progrès d'une société qui, au sortir de ses révolutions, avait besoin d'être policée et n'avait d'ailleurs aucun goût, en dehors des controverses religieuses, pour des doctrines sérieusement approfondies. On le vit bien à l'accueil que reçut d'elle un peu

plus tard le *Traité de la nature humaine*, et cependant Hutcheson, dans la mesure de ses forces, avait préparé la voie à D. Hume.

Pour la doctrine, et on pourrait dire les doctrines de Hutcheson, pour les critiques aussi qu'elles soulèvent, nos historiens français nous en ont, à vrai dire, fait connaître au moins l'essentiel, et c'est aussi bien à ces derniers que nous pourrions renvoyer le lecteur; mais il nous sera bien permis de remarquer que, suivant un usage trop constant, ces historiens paraissent totalement ignorés hors de nos frontières. On trouvera, sans doute, dans le livre de M. Scott, une exposition plus complète et une discussion plus approfondie des formes successives et plus ou moins discordantes que le philosophe du sens moral a données à son système. Ce qui fait, toutefois, le principal attrait et la nouveauté de ce livre, c'est l'abondance des détails, et, par eux, la reconstitution de la vie mal connue jusqu'alors de Hutcheson et de toutes ses relations avec tel ou tel contemporain plus célèbre que lui. Cette première moitié du XVIII[e] siècle, en Angleterre comme en France, est une des périodes les plus intéressantes pour le développement de la pensée dans toutes ses directions. Les noms de Shaftesbury, de Berkeley, D. Hume, Adam Smith, pour ne citer que ceux-là, reviennent souvent sous la plume de M. Scott et retiennent longtemps son attention. Il s'est aussi occupé des rapports de Hutcheson avec les philosophes, et surtout les moralistes, qui ont traité après lui les mêmes sujets, et il a eu cette joie de constater que, sur un point de minime importance, il est vrai, le professeur de l'Université de Glascow avait anticipé sur une distinction de Kant : tous les deux, en effet, et presque dans les mêmes termes, ils ont signalé combien diversement nous sommes affectés à l'égard de ceux qui sont riches de qualités morales, honnêteté, bonne foi, générosité, alors même que nous n'en espérons aucun avantage personnel, et de ceux qui sont riches seulement de biens naturels, maisons, terres, santé, force, sagacité, etc.

A. P.

John Grote. — EXPLORATIO PHILOSOPHICA ; Pars I : published, 1865 ; reissued, 1900 ; Pars II : edited by Jos. Bickersteth Mayor, with a portrait, 1900 ; Cambridge, at the University Press., 2 vol. in-8°, XLVII 258 p., XIV-340 p.

Un intervalle de trente-cinq ans a séparé l'apparition de ces deux volumes. Ils ne forment pas, à proprement parler, un ouvrage, mais bien un recueil d'articles dont le plus grand intérêt peut-être résulte des conditions mêmes de leur publication. John Grote, frère de l'historien Georges Grote et professeur lui-même de philosophie morale à l'Université de Cambridge, avait été empêché par la maladie de remplir ses fonctions pendant une partie de l'année 1865, et il avait voulu, du moins, remplacer son enseignement oral par un travail qui témoignerait de

son zèle professionnel. Il avait donc réuni ces notes auxquelles il n'avait pu donner une forme achevée, ces « *rough notes* », comme il dit lui-même, et il en avait composé un premier volume qui parut en 1865; un second volume devait suivre presque aussitôt; il n'était cependant pas encore prêt quand l'auteur mourut au mois d'août 1866, à l'âge de cinquante-quatre ans. J. Grote laissait un grand nombre de manuscrits. Son exécuteur testamentaire, M. J. Bickersteth Mayor, en a publié de temps à autre certaines parties, relatives surtout à des questions de morale [1], et sans grand succès, comme il arrive souvent pour les œuvres posthumes quand elles ne sont pas recommandées par un grand nom. Sur les instances de quelques maîtres de l'Université de Cambridge, il s'est cependant décidé tout récemment à faire paraître une suite de l'*Exploratio philosophica*; une suite, disons-nous, car ce n'est pas celle que l'auteur avait promise. On y rencontre bien l'esquisse de quelques-uns des sujets qu'il s'était flatté d'aborder; mais on y trouve aussi un peu de tout, sans beaucoup d'ordre, et même quelques études sur la philosophie ancienne et sur la philosophie étrangère que, dans la première partie, il avait expressément abandonnées à des critiques « plus savants » que lui.

Ces deux volumes, toutefois, contiennent bien, dans leur diversité et malgré l'imperfection de leur forme, une idée commune et très nette. C'est celle de la nécessité d'une réforme qui substituerait aux trois écoles entre lesquelles se partage, en Angleterre, la pensée philosophique, une autre division qui serait salutaire, à la fois, à la philosophie et aux sciences. Ces trois écoles sont, ou étaient en 1865, l'école psychologique, qui a pour objet l'analyse de la conscience, en nous considérant comme une chose parmi les choses, et ne fait, par suite, qu'une mauvaise psychologie; l'école plus proprement philosophique, mais tout occupée de notions abstraites, et purement relativiste; enfin l'école positiviste ou phénoménaliste qui ne distingue pas entre les problèmes philosophiques et les problèmes scientifiques. J. Grote, au lieu de ces doctrines qui se nuisent mutuellement, et dont les rivalités expliquent, dans une certaine mesure, l'indifférence publique pour les spéculations sérieuses, voudrait voir se fonder, d'une part une philosophie *réelle*, qui ne se perdrait pas dans les abstractions et restituerait leur véritable valeur à l'intelligence et à la liberté humaines, si indépendantes, en elles-mêmes, des conditions de leur exercice; et, d'autre part, une science générale de la nature, qui comprendrait une physio-psychologie comparée, mais à laquelle ne seraient pas subordonnées les questions de philosophie proprement dite et de morale. Pour mieux faire comprendre sa pensée, il l'oppose à celle des principaux représentants des écoles qu'il a distinguées. Sa méthode est donc une méthode *dialectique*. Il étudie successivement les œuvres maîtresses de Ferrier, de W. Hamilton, de Stuart Mill, de Whewell, et il

1. Voir la *Revue*, t. IV, p. 530 : J. Grote, *The moral ideals*, par L. Carrau.

projetait de continuer, s'il l'avait pu, avec celles de Spencer et de Bain ; mais nous n'avons pas, dans le second volume, sur celles-ci les mêmes développements que sur les autres dans le premier. Ce sont autant de livres qui l'ont fait beaucoup penser, dont il a beaucoup appris, et dont il n'a pas été pleinement satisfait. En les critiquant, il nous découvre sa propre doctrine, plus éloignée de telle autre, ou plus rapprochée, toujours originale, sincère et très digne d'être étudiée, même aujourd'hui.

En lisant en effet ces deux volumes, on a l'impression d'avoir affaire à un vrai philosophe, qui se fait de sa tâche une très haute idée, si haute qu'il se sent rempli de scrupules, et, par là, en grande partie, s'explique l'inachèvement de son œuvre. Et en regardant le beau portrait, placé au frontispice de la seconde partie, on ne peut s'empêcher d'éprouver, pour le penseur dont la carrière a été prématurément interrompue, une sympathie qui doit profiter, si l'on peut ainsi parler, à ces « *rough notes* » où survit quelque chose d'un esprit d'élite.

A. P.

A. Campbell Fraser. — The Works of George Berkeley, including his posthumous Works, with prefaces, annotations, appendices and an account of his life. Oxford, at the Clarendon Press, 1901, 4 vol. petit in-4°.

A quatre-vingt-deux ans, le vénérable A. Campbell Fraser, qui nous a donné en 1881 une si belle édition des œuvres de Berkeley, a été sollicité par les délégués de l'*Oxford University Press* d'en donner une seconde. Elle diffère de la première surtout par la disposition de son contenu. Les œuvres philosophiques sont réunies ici dans les trois premiers volumes et dans leur ordre chronologique. Le quatrième volume contient des mélanges également disposés d'après la date de leur composition. Elle est aussi plus complète que la première et on peut mesurer la quantité, sinon l'importance de cet accroissement par le fait que ces quatre volumes compacts correspondent aux trois premiers volumes seulement de celle-là, dont le quatrième, consacré surtout à la vie de Berkeley et à une étude de sa doctrine, garde toute sa valeur comme répertoire de faits et d'idées. M. Fraser ne s'en était pas tenu, du reste, à l'étude de ce philosophe, et il a raison de renvoyer le lecteur, pour les rapports de Berkeley avec Locke, à son édition de l'*Essai sur l'entendement*, publiée en 1894, et, pour le développement de sa propre pensée dans les notes que nous trouverons ici, à sa *Philosophie du théisme*, dont nous avons rendu compte en son temps.

Telle qu'elle est, cette édition est bien, comme il le dit lui-même, « une œuvre nouvelle qui a une véritable unité philosophique et présente constamment l'intérêt d'une biographie ».

A. P.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophische Studien, t. XVII.

R. Müller. *Sur l'ergographe de Mosso et ses applications physiologiques et psychologiques.* — Mosso a cru que, au moyen de son ergographe, il parvient à faire travailler isolément les muscles fléchisseurs des doigts. C'est une erreur : bien d'autres muscles prennent part aux mouvements accomplis dans le travail ergographique, notamment les extenseurs, les lombricaux et les interosseux, et, lorsque la fatigue grandit, le brachial interne, le triceps, le biceps, etc. L'ergographe peut servir néanmoins pour l'étude de la fatigue et de la façon dont elle varie sous l'influence de diverses causes physiologiques et pathologiques. Mais on ne peut guère en tirer parti actuellement pour étudier l'influence exercée sur le travail par les facteurs psychologiques.

G. Cordes. *Recherches expérimentales sur les associations.* — Le but de ce travail était d'abord de chercher s'il existe des associations médiates, et, éventuellement, d'en étudier les lois. Mais, en fait, l'auteur s'est occupé principalement de perfectionner la méthode d'expérimentation appliquée à l'étude des associations. C'est une question capitale de déterminer avec précision les deux termes de l'association, le phénomène A et le phénomène B. Or on suppose généralement que ces termes ne peuvent être que des représentations (perceptions ou images), et que le phénomène A est toujours le mot que l'on prononce devant le sujet ou qu'on lui fait lire. Ces deux opinions sont fausses, comme le montrent les expériences attentives de C. Le sujet perçoit pendant trois secondes un mot sur une carte ou bien un objet, et il doit dire quelles représentations, quels sentiments ou quels autres faits psychologiques se sont produits en lui; on lui pose en outre des questions au sujet de sa perception, des états qui s'y rattachent, et des états associés. L'analyse de ces expériences et la classification des résultats montrent que le phénomène A peut être : la représentation qui constitue le sens du mot, la perception visuelle du mot lui-même, parfois une perception incomplète du mot qui ne se complète qu'après avoir déterminé une association, l'image auditive ou motrice du mot, le mot complété par l'addition de certains éléments (dans le cas où l'on présente des syllabes dépourvues de sens), une émotion (par exemple un sentiment d'étrangeté ou de déplaisir se

rapportant à la couleur du papier sur lequel le mot est écrit), ou même une innervation motrice. Le phénomène B se présente aussi sous des formes variées : une image purement verbale, une image visuelle concrète ou un système d'images de ce genre, fréquemment l'image visuelle d'un objet et en même temps l'image auditive de son nom, quelquefois un mouvement, souvent une pluralité indistincte d'états psychologiques. Quant à la question de savoir s'il existe des associations médiates, C., après avoir, au cours de son travail, cru pendant longtemps qu'il n'en existe pas, finit par y faire une réponse affirmative. Mais ces associations sont rares, et il est très difficile d'en établir l'existence. Aschaffenburg et d'autres ont souvent compté comme telles des associations immédiates, faute d'avoir fait une analyse suffisante du phénomène A et d'y avoir découvert l'élément persistant qui conduit au phénomène B et se retrouve dans ce phénomène.

G. F. Lipps. *La théorie des objets collectifs.* — L'éditeur de la *Collectivmasslehre* de Fechner reprend pour son compte le problème de l'expression mathématique des objets collectifs, en s'appuyant simplement sur le théorème de J. Bernouilli et sur la théorie des erreurs de Gauss.

Krüger (F.). *Sur la théorie des sons de combinaison.* — K. tire ici les conséquences théoriques de ses observations publiées dans le précédent volume. Les sons de combinaison n'ont pas d'existence objective physique, c'est-à-dire qu'il n'y correspond pas un mouvement vibratoire de l'air en dehors de l'oreille. Il n'existe pas d'autres sons de combinaison que les sons de différence et d'addition. Toutes les tentatives faites pour renverser la théorie de la dispersion de Ohm et l'hypothèse de la résonance que Helmholtz et Hensen ont établie sur la base de cette théorie sont minutieusement discutées ; les nouvelles hypothèses présentent de grandes difficultés ou bien sont contredites par les faits observés. La théorie physiologique des sons de combinaison ne doit pas abandonner le terrain de l'hypothèse de la résonance.

W. Wirth. *La loi de Fechner et Helmholtz sur les images consécutives négatives* (2e article). — Il résulte des nouvelles expériences rapportées dans cet article que la loi en question s'appliquerait aussi au cas où les images consécutives sont colorées et où l'on fait varier arbitrairement les surfaces colorées sur lesquelles on les projette.

G. Melati. *Sur l'audition binauriculaire.* — Deux sons faibles fournis par des diapasons agissent simultanément chacun sur une oreille ; ils ont des hauteurs différentes. Si les intervalles sont très peu étendus, l'intensité des sons est légèrement renforcée ; elle ne l'est plus, elle est même plutôt affaiblie, si les intervalles sont considérables. Les deux sons ne se fondent pas en un seul comme s'ils étaient perçus par une seule oreille, et ils sont d'autant mieux distingués que leur différence de hauteur est plus grande. Les battements sont plus faibles et moins nets dans la perception binauriculaire : ils atteignent

leur maximum de netteté lorsque la différence de hauteur est de 10 à 20 vibrations par seconde. L'impression d'âpreté est beaucoup moins vive que si les sons sont perçus par une seule oreille, et elle disparait quand la différence est de plus de 30 vibrations; mais, même alors, le sentiment de dissonance peut encore se produire, quoique d'une façon plus faible. Si l'intensité des deux sons est abaissée jusqu'au seuil, ils paraissent entièrement distincts l'un de l'autre; l'impression est celle d'un changement continuel, et elle s'accompagne d'un sentiment pénible dû aux efforts de l'attention pour unir les deux sons; les battements disparaissent alors, et aussi l'impression d'âpreté, mais le sentiment de la dissonance persiste néanmoins.

K. Marbe rectifie l'exposition de ses opinions sur le calcul des probabilités qui a été faite par G. F. Lipps dans le présent volume.

D. P. Haenig. *Sur la psychophysique du goût.* — Ce travail, qui a demandé à l'auteur quatre semestres de travail au laboratoire de Leipzig, est destiné à compléter celui de Kiesow. Il donne des résultats d'une grande précision. Avec des solutions de sucre à 10 p. 100, de chlorure de sodium à 10 p. 100, d'acide chlorhydrique à 0,2 p. 100 et de sulfate de quinine à 0,1 p. 100, employées à une température aussi voisine que possible de celle du corps et appliquées avec un pinceau, H. a trouvé insensibles chez ses sept sujets la partie dure du palais et la face inférieure de la pointe de la langue, régions qui s'étaient montrées sensibles chez quelques-uns des sujets de Kiesow. La langue comprend une zone centrale insensible à toutes les saveurs, et une zone marginale dont la sensibilité varie avec les régions, les individus et les saveurs. En prenant le seuil d'excitation, ou plutôt l'inverse du seuil, comme mesure de la sensibilité, H. a trouvé que la sensibilité du palais est difficile à apprécier et il n'a pu la mesurer qu'approximativement. Cependant, vers le milieu de la partie molle du palais et du voile, la sensibilité est à peu près, pour les quatre saveurs, la moyenne entre le maximum et le minimum de sensibilité de la périphérie de la langue. Pour la langue, les quatre saveurs sont senties par tous les points de la zone sensible, mais avec une finesse variable. La sensibilité au sucré atteint le maximum à la pointe, et elle va en diminuant, de la pointe à la base et des bords au centre, jusqu'à la région insensible. La sensibilité à l'amer atteint le maximum à la base de la langue, et elle diminue à partir de cette région, d'abord brusquement, puis lentement, de façon à atteindre son minimum à la pointe de la langue et dans les régions marginales qui en sont voisines. La sensibilité au salé est presque la même dans toutes les parties sensibles : elle a pourtant un maximum à la pointe de la langue et sur les bords de la région antérieure, et un minimum à la base; dans les régions latérales, elle diminue aussi quand on va du bord au centre. La sensibilité à l'acide a son maximum sur les bords de la région médiane : à partir de ces deux régions, elle diminue graduellement dans toutes les directions. Jusque-là, les résultats du travail

semblent pouvoir être considérés comme acquis : la conclusion parait au contraire hypothétique. H. admet que, chez l'adulte, la répartition des fonctions qui vient d'être indiquée tient à ce que les éléments sensibles ne se trouvent que dans les parties périphériques de la langue et que leur densité va en diminuant de la périphérie au centre, mais qu'il en serait autrement chez le tout jeune enfant : la fonction gustative serait exercée d'abord par le milieu de la langue et passerait graduellement à la périphérie, à mesure que les dents poussent et que l'alimentation se modifie.

P. Linke. *La théorie de la connaissance de Hume.* — Cet article est consacré à la théorie des relations de Hume, envisagée comme un perfectionnement de la même théorie chez Locke.

Foucault.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Trial. — *Essai d'éducation chrétienne.* In-8°, Nimes, Lavagne, Peyrot.

Petavel-Olliff. — *Le plan de Dieu dans l'évolution.* In-12°, Lausanne, Payot.

Baldwin. — *Development and Evolution.* In-8°, New York, Macmillan.

Sidis (Boris). — *Psychopathological Researches : Studies in mental dissociation*, In-8°, New York, Steichert.

Ebbinghaus. — *Grundzüge der Psychologie.* Erster Band. In-8°, Leipzig, Veit.

J. E. Erdmann. — *Abhandlung über Leib und Seele : eine Vorschule zu Hegel's Philosophie der Geistes.* In-8°, Leiden, Adriani.

M. Losaco. — *Le dottrine edonistiche italiane del secolo* XVIII. In-8°, Napoli.

Marchesini. — *Il dominio dello spirito*, in-12°. Torino, Bocca.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

LES TENDANCES RELIGIEUSES
CHEZ LES MYSTIQUES CHRÉTIENS[1]

(*Fin*).

« And, nobady, must hold, cau understand a large part of human natur: witho it understanding mysticism. » Royce, *The World and the Individual.*

Les deux termes *mysticisme* et *extase* sont étroitement liés dans l'esprit de beaucoup de personnes. C'est la transe qui pour elles constitue cette forme particulière de la religiosité. Les grands mystiques eux-mêmes sont sur ce point à peu près d'accord avec le vulgaire, car si d'après eux l'extase n'est pas tout le mysticisme, c'en est le point culminant, le fruit le plus parfait. Elle n'est rien moins, disent-ils, que l'union de l'homme avec Dieu. Par cette union la créature rentre dans le grand Tout, retourne à l'absolu et retrouve dans son *fond* la vie universelle.

C'est dans ces termes sublimes que les philosophes mystiques, depuis ceux des Upanishads jusqu'à Eckhart et les modernes, en passant par les néo-platoniciens, parlent de l'extase religieuse. A tel point qu'on craindrait presque de commettre un sacrilège en s'en approchant autrement qu'en adorateur, si ce n'était que plus une chose paraît grande, noble et sainte, plus il est désirable qu'elle soit connue par tous ses côtés.

Du reste ce sont là des appellations données par certaines personnes à des états d'âme qui, après tout, pourraient bien ne pas être ce qu'elles en pensent. L'extase elle-même est bien un fait d'expérience; elle ne peut pas se nier, et si ceux qui l'ont réalisée s'étaient limités à la décrire, nous n'aurions qu'à nous incliner. Mais ils ont fait bien autre chose : ils ont interprété le fait empirique et c'est cette interprétation qu'ils nous donnent dans ces petites phrases qui disent de si gigantesques choses. Ils ont, par exemple, ressenti certaines émotions, certaines jouissances,

1. Voir dans la *Revue* de juillet, un premier article sous ce même titre.

certaines impulsions; ils ont vu dans leurs ivresses divines certaines images. Ils affirment alors, en interprétant leur expérience, que Jésus-Christ s'est présenté à eux, ou bien que leur être s'est confondu avec Dieu et que c'est cette union qui a fait tressaillir d'amour leur chant. Si vous leur disiez: « Qu'en savez-vous? » vous les verriez tout surpris qu'une interprétation, pour eux si évidente qu'ils la confondent avec l'expérience, puisse être mise en question. Quand ils disent : *J'ai senti* ou *J'ai vu Dieu*, ils croient n'affirmer rien de plus que ce que contenaient leurs sensations et leurs émotions de tout à l'heure. Semblablement, le néophyte qui a passé par la transformation morale appelée conversion dit avoir fait l'expérience de la vérité des dogmes chrétiens et refuse de se laisser convaincre par la logique. Il prétend donner à ce qu'il croit être l'expérience la prédominance sur la logique.

Détacher le fait immédiat de son interprétation est la première tâche de celui qui veut arriver à comprendre le mysticisme. Cela revient à dire qu'il faut séparer, et *tenir séparée*, l'expérience mystique de la philosophie mystique. Une condition que n'a remplie aucun de ceux qui ont étudié le mysticisme, si ce n'est, tout récemment, un ou deux psychologues.

On a souvent dit que les mystiques étaient des empiristes. Tout dernièrement Royce affirmait de leurs philosophes qu'ils étaient les seuls « thoroughgoing empiricists »[1]. A notre avis c'est trop dire. Leur empirisme est inconscient; il n'est pas encore arrivé au rang d'une méthode clairement conçue. A tout moment ils ajoutent sans s'en douter à l'expérience des sens des données intellectuelles; ils prennent des déductions ou des inférences inconscientes pour des observations immédiates et construisent ainsi une philosophie populaire fabuleuse. Ce qui est plus complètement vrai, c'est qu'ils ne tiennent compte que du monde intérieur; le monde extérieur n'existe pas pour eux. Ils usent exclusivement de la méthode subjective. C'est en eux, dans le fait *immédiat*, qu'ils vont chercher le sens des problèmes qui les occupent. Ils se servent, par exemple, du passage de l'inconscience à la conscience pour s'aider à comprendre la transition du potentiel à l'actuel, ou de la substance absolue à la personnalité. C'est dans ce sens que Gerson a raison de dire que leur connaissance de Dieu est expérimentale. Ainsi toute leur métaphysique procède de données immédiates de la conscience et non pas de l'observation extérieure. Ce qui signifie que,

1. Royce, *The World and the Individual*. Ces *Gifford's Lectures* contiennent une très intéressante interprétation du mysticisme philosophique (seconde et troisième conférences). D'après lui, il est avant tout une doctrine ontologique.

chez eux, les sensations internes priment les sensations externes ; c'est là un des traits distinctifs de leur psychologie. Le bien réaliser, c'est posséder la clef du monde mystique.

Il est donc de première importance, aussi bien pour la compréhension de leur philosophie que pour celle de leur religion, que leur expérience intime, fondement de tout, soit mise au jour, par des adjonctions interprétatrices qui la transforment en une doctrine plus ou moins justifiable.

C'est là la tâche que nous nous donnons. Une fois l'expérience mystique connue, nous serons mieux en état d'estimer à sa juste valeur la philosophie qui en est issue. Nous allons donc soumettre les phénomènes mystiques à un examen détaillé. Partout où nous pourrons, nous les comparerons avec des phénomènes semblables appartenant à d'autres domaines. Ce programme revient à rechercher le sens que les mystiques attachent aux expressions *extase religieuse*, *Dieu*, *union divine*, *amour divin*, *absolu*, etc., aussi bien qu'aux doctrines où ils figurent. Car la vie mystique ne doit pas être interprétée par ces conceptions et ces dogmes, mais au contraire, ce sont ceux-ci qui doivent recevoir leur signification de l'expérience immédiate du sujet, puisque sans elle ils seraient vides de sens. C'est l'extase qui explique Dieu et non pas l'univers. Enlevez-lui l'extase, et le mystique ne connaît plus Dieu. L'homme passe de son expérience à l'idée de Dieu.

Le principe que nous venons d'énoncer est fondamental à la critique de la religion et de sa philosophie. Il ne prend cependant toute son importance que lorsqu'il s'agit de doctrines traitant plus particulièrement de la doctrine humaine; celles concernant le péché, la grâce, le salut, la personnalité du Christ, etc.

La portée de l'étude que nous allons faire n'est pas du tout limitée aux éclaircissements qu'elle pourrait jeter sur son objet immédiat. Car l'extase du mystique chrétien n'est pas autre chose que l'attitude la plus caractéristique de la religiosité *chrétienne poussée à ses limites extrêmes*. Ce n'est au fond rien d'autre que l'expression outrée des besoins que l'on trouve déjà manifestés dans la méditation ordinaire, dans la communion avec Dieu telle qu'elle est pratiquée par les âmes pieuses qui croient à un Être Suprême. Dans ce sens il est parfaitement vrai que « le mysticisme n'est que le sentiment religieux fondamental, le centre même de la religion » (Pfleiderer). Étudier le mysticisme est donc étudier la vie religieuse des civilisés dans ses traits fondamentaux. Nous reviendrons sur ce point à la fin de cet article. Il nous suffira maintenant d'affirmer que le mysticisme n'est pas une relation toute particulière avec Dieu,

dans laquelle entrent seulement un très petit nombre d'hommes, mais que les états, les attitudes, les sentiments communs à toutes les âmes pieuses des religions éthiques en sont les premiers degrés. Les éléments du mysticisme complet se trouvent chez le bouddhiste et chez le calviniste, aussi bien que chez le catholique romain.

Les quelques questions dont nous allons nous débarrasser avant d'entrer dans l'analyse systématique de l'extase, serviront en même temps à préciser déjà cette parenté.

I. — Comment on devient un amant de Dieu. — Définition provisoire de l'extase. — Les hallucinations.

Si l'on part de la croyance en un Dieu bienfaisant, arbitre de notre destin et des sentiments de faiblesse, d'imperfection et d'isolement, communs à tous les hommes, on a les éléments d'où procède la recherche de la présence divine.

Une fois que l'âme affamée a découvert dans la communion avec son Dieu, une source de paix, de force et de joie, elle prend facilement l'habitude de marcher avec Lui et elle en arrive parfois à ne presque plus sortir de sa présence. Il devient le Conseiller, l'Ami, le Soutien omnipotent, à la fois pourvoyeur et directeur des forces vives. Cet état d'âme n'est rien d'autre, nous le verrons, que ce que nos auteurs décrivent comme les premiers pas dans la voie mystique.

Imaginez en plus que le lien d'amour devienne plus intense, qu'il passe les limites de l'affection filiale: admettez que ce Dieu dont l'ombre demeure au-dessus de nos têtes, se mette à aimer d'un amour brûlant, passionné, et vous aurez ces étonnantes ivresses religieuses que nous avons déjà appris à connaître dans notre premier article.

Supposez enfin qu'il tombe dans les mains de l'adorateur, devenu Amant divin, un de ces guides descriptifs qui racontent par le menu des extases ineffables des saints, un de ces Manuels pour les candidats à l'Union divine, et qu'arrivera-t-il? Cela dépendra sans contredit du tempérament et aussi, et pour autant peut-être, de la persévérance avec laquelle le disciple imitera ses maîtres. Dans tous les cas, on accordera bien, qu'au moins chez les personnes prédisposées, il suffira d'une persévérance ordinaire pour amener la réalisation de l'état ardemment désiré.

C'est bien ainsi que les choses se sont passées pour sainte Thérese et pour Mme Guyon et, croyons-nous, aussi pour tous les

autres mystiques dont nous nous occupons ici. La sainte espagnole lut à l'âge de vingt ans, c'est-à-dire après ses premiers efforts vers Dieu, le *Traité de l'Oraison de Recueillement* du Père François de Osuna et elle le prit pour son guide spirituel. Mme Guyon n'avait pas douze ans qu'elle étudiait déjà et cherchait à imiter Mme de Chantal inspirée, elle, par sainte Thérèse. Saint François de Sales connaissait bien l'œuvre de cette dernière. C'est ainsi que la torche mystique a passé de main en main à travers les âges.

Mais quand bien même l'imitation ne contribuerait pas à la production des extatiques, il n'en manquerait cependant pas. On sait bien que chez certaines personnes des transes plus ou moins complètes se produisent par le seul jeu des forces physiologiques — les attaques de sommeil spontané des hystériques, par exemple. Qu'une personne laisse sa conscience se vider dans la contemplation persistante d'un seul et même objet, Dieu comme chez les mystiques, ou un point du sol ou du corps, comme chez certaines sectes de l'Inde, et il y a bien des chances pour qu'il se produise une perte de connaissance plus ou moins complète. La transe pourra être accompagnée de divers phénomènes physiologiques et psychologiques : de contractures, d'hallucinations, etc. Il est bien certain que les extatiques religieux, parsemés comme ils le sont sur toute la surface de la terre, n'ont pas toujours eu de Maître.

On nous fera probablement observer et avec raison qu'il y a transes et transes et que la transe mystique est toute particulière. La remarque est importante; arrêtons-nous-y un instant.

Si nous ne pouvons pas débuter par une définition de la transe mystique, il nous est cependant possible de la séparer dès à présent de certains états analogues. Sainte Thérèse, elle-même, a des transes qu'elle laisse en dehors de sa vie religieuse. Voyons ce qu'elles sont, cela nous donnera en même temps l'occasion de nous renseigner sur l'état de sa santé.

Avant d'avoir lu le *Troisième Abécédaire*, c'est-à-dire plus de trois mois avant d'avoir obtenu l'Oraison de Quiétude, elle souffrait de maux violents qui « inspiraient de l'effroi ». C'était en 1535. Elle était entre autres presque toujours sur le point de s'évanouir. « Souvent même, nous dit-elle, je perdais entièrement connaissance. » Elle se plaint de douleurs aiguës au cœur, d'un grand dégoût pour la nourriture, de vomissements réguliers incoercibles, de contractions musculaires intolérables. En 1536, une crise terrible se déclare. Pendant quatre jours elle resta privée de tout sentiment. Nous citons : « De ces quatre jours il me resta des tourments qui ne peuvent être connus que de Dieu! Ma langue était en lambeaux

à force de l'avoir mordue..... j'avais le gosier si sec qu'il se refusait à laisser passer même une goutte d'eau..... mes nerfs s'étaient tellement contractés que je me voyais en quelque sorte ramassée en peloton..... je ne pouvais supporter le contact d'aucune main; il fallait me remuer à l'aide d'un drap que deux personnes tenaient chacune par un bout. » Elle se trouva, en plus, frappée d'une paralysie presque totale qui ne disparut que petit à petit dans le cours de trois années. Eh bien! sainte Thérèse ne confond pas ces pertes de conscience avec la transe mystique. Elle n'y voit pas non plus la main du Malin Esprit; c'est pour elle tout simplement une maladie. Ici elle se distingue avantageusement de beaucoup de ses sœurs.

Qu'il soit dit en passant que son récit nous fournit tout ce qu'il faut pour diagnostiquer sûrement l'hystérie : hyperalgésies (douleurs violentes au cœur, continuées pendant des années; sensibilité excessive de la peau, etc.); anorexie; contractures (spasmes du pharynx ou de l'œsophage empêchant la déglutition; position contorsionnée de certains membres; paralysies; attaques convulsives, etc. Les indications que l'on trouve dans la *Vie* de Mme Guyon nous semblent aussi suffisantes pour conclure de même à l'hystérie. On rencontre chez elle des attaques de sommeil, de l'anorexie, de l'hyperesthésie cardiaque, des anesthésies, des spasmes, de la paralysie[1]. Quant aux autres mystiques du groupe que nous étudions, nous ne connaissons aucune raison suffisante pour les déclarer hystériques. L'extase n'est évidemment pas à elle seule un indice probant. Du reste, hystérique ou pas, importe moins qu'on veut bien le croire. Ce n'est pas de l'hystérie que sort le mysticisme; il existe sans elle; elle ne peut que se joindre à lui en le modifiant plus ou moins. Observons ici que Mme Guyon classait ses attaques de sommeil léthargique avec ses transes mystiques, du moins celles qui survenaient pendant que sa pensée était occupée de Dieu et qu'elle était, à cause de cela, comme baignée dans l'amour de Dieu. Nous pouvons donc nous hasarder dès à présent, en nous appuyant sur l'opinion des mystiques les plus perspicaces, à nommer les deux traits qui, pris ensemble, séparent la transe mystique d'autres

1. Voici comment elle décrit une de ces attaques, très rares du reste. Un jour qu'elle était malade, elle vit le dragon et elle en reçut un furieux coup sur le pied gauche. « Il me prit aussitôt un fort grand frisson qui dura quatre heures. Les convulsions me prirent et le côté sur lequel il avait frappé était à demi mort. Les redoublements venaient tous les matins à la même heure du coup et les convulsions augmentaient chaque jour notablement. » Voir sur les attaques de sommeil hystérique la 53e des *Leçons cliniques* de A. Pitres, vol. II, p. 22[illegible]-244.

états analogues et laisser au reste de ce travail le soin de nous justifier définitivement :

1° Le sujet entre dans l'extase mystique par la communion avec Dieu [1] et il reste en rapport avec Lui aussi longtemps que la conscience dure.

2° Cet état est dominé par des sentiments tendres : l'extase mystique est une transe *amoureuse*, au moins chez les mystiques chrétiens.

Quant aux hallucinations, il faut les considérer comme des phénomènes accessoires. Elles se produisent souvent en dehors de la transe et elle peut parfaitement s'en passer. Si chez certains mystiques elles sont si fréquentes et si frappantes qu'elles ont accaparé l'attention des observateurs superficiels, il en est d'autres qui n'en ont jamais, ou très rarement eu. C'est en particulier le cas de Tauler; il entendit la parole divine une fois seulement, le jour de sa délivrance, et c'est tout. Bœhme fait allusion à quatre visions seulement. Suzo ne semble pas en avoir eu souvent. Ce n'est que lorsqu'il y a adjonction d'hystérie que ces phénomènes deviennent vraiment fréquents. On ne s'en étonnera pas puisque les hallucinations sont communes dans cette affection. Sainte Thérèse avait des hallucinations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat (le diable laissait parfois une odeur de soufre) et, peut-être, du sens musculaire. Mme Guyon n'en avait probablement que de l'ouïe et de la vue. Elle en vint fort sagement à mettre peu d'importance à ces hors-d'œuvre.

On est frappé de la fréquence des apparitions lumineuses en lisant les mystiques. Très souvent la vision ne revêt aucune forme distincte, ce n'est qu'une *lumière* (sainte Thérèse, Mme Guyon, Ruysbroeck, Bœhme, etc.). Ruysbroeck, par exemple, se sert presque exclusivement des mots de lumière et clarté pour décrire l'apparition du Père. Et ces termes ne sont pas des symboles ou des métaphores, ce sont les noms propres de leurs sensations. Qu'on se souvienne aussi que saint Paul ne vit qu'une lumière sur le chemin de Damas; que Dieu n'apparut pas à Moïse, mais qu'il était dans le buisson ardent; que les apôtres virent à la Pentecôte des langues de feu, etc. [2].

1. Par *Communion avec Dieu*, nous ne voulons indiquer rien de plus que la présence dans la conscience de deux groupes d'idées et de sentiments, les uns ayant Dieu pour objet, les autres attribués à Dieu même et en constituant la réalité.

2. Nous connaissons une personne qui voit des lueurs colorées lorsqu'elle pense aux couleurs. L'impression égale presque chez elle l'intensité d'une sensation objective, car elle peut voir ensuite les images négatives. L'objectivation

Les hallucinations auditives sont presque aussi fréquentes que les visuelles. Sainte Thérèse distingue deux sortes de voix intérieures, dont une seulement est de Dieu : « Quand c'est la seconde la voix de la personne elle-même le sujet se sent actif; il verra clairement qu'il n'écoute point et les paroles qu'il forme ont je ne sais quoi de sourd, fantastique et manquent de cette clarté, caractère inséparable de celle de Dieu [1]. » Cette seconde parole intérieure inclut donc, en plus des sensations auditives, les sensations motrices rudimentaires qui accompagnent la parole mentale ordinaire, tandis que ce qu'elle appelle *voix divine* est constitué par des sensations auditives pures [2]. C'est bien là, en effet, une distinction qui correspond à la réalité.

Il est un autre point que nous voulons relever ici. On n'arrive pas du premier coup à l'extase complète. Une longue route y conduit et on n'y avance à l'ordinaire que lentement. Il en est de la transe mystique comme de l'hypnose : ce n'est souvent qu'après des essais maintes fois répétés que se montrent les premiers symptômes. En les ramenant fréquemment on réussit souvent à plonger le sujet dans un sommeil de plus en plus profond. Il faut généralement du temps pour faire prendre au système nerveux de nouvelles habitudes. Ce n'est qu'après neuf mois d'effort sous la direction de son Abécédaire que sainte Thérèse fut élevée à l'*Oraison de quiétude* — un des degrés inférieurs. Elle ne durait que quelques instants : « Je ne sais même si c'est le temps d'un *Ave Maria* », nous dit-elle. L'Oraison devint de plus en plus fréquente sans s'approfondir cependant tout de suite. Elle remarque qu'un grand nombre d'âmes arrivent à cet état et que bien peu vont plus loin. Quant à elle, elle s'élève successivement jusqu'au *Ravissement*. Elle en prend si bien l'habitude qu'elle n'a pas besoin d'être isolée pour y entrer.

Les visions n'apparurent qu'un an après la première oraison. Elles aussi sont sujettes au développement. En voici un exemple tout à fait intéressant. En 1559 elle eut pour la première fois la sensation de la présence de Notre-Seigneur. Elle ne le vit ni des yeux

de la forme demande beaucoup plus d'effort de sa part et elle y réussit mal.

Dans une pénétrante étude de psychologie individuelle, M. Mabilleau trouve dans l'œuvre de Victor Hugo la preuve de la présence d'une particularité semblable.

1. *Autobiographie*, chap. xxv.

2. Voir Egger, *La parole intérieure* et les travaux sur l'Aphasie.

Quelqu'un nous donnera bien un jour une étude sur le rôle de l'hallucination auditive et visuelle en religion. A presque tous les points critiques de la vie des grands chrétiens Dieu intervint par la Voix ou par la Lumière.

du corps ni de ceux de l'âme, elle le *sentit* seulement[1]. Cette présence reparut plusieurs fois pendant les jours suivants en se précisant. Au bout de quelque temps elle le vit, non pas tout entier, d'abord, les mains seulement : « la beauté en était si ravissante que je n'ai point de terme pour le peindre... Peu de jours après je vis sa divine figure et je demeurai entièrement ravie... Le jour de la Fête de saint Paul, pendant la Messe, Jésus Christ daigna m'apparaître dans toute sa très sainte humanité, tel qu'on le peint ressuscité. » Cette vision-là, elle ne la vit jamais que des yeux de l'âme. Elle aurait bien voulu remarquer la couleur et la grandeur des yeux du Fils de Dieu pour pouvoir satisfaire la curiosité de ceux qui la questionnaient, mais elle « ne mérita jamais une telle grâce ». « Tous mes efforts, dit-elle, n'ont servi qu'à faire entièrement disparaître la vision. »

Ce que la Sainte voit surtout ce ne sont pas les contours ou la couleur, mais la lumière. Elle la mentionne souvent; elle dit, par exemple : « la seule beauté de la blancheur d'une de ses mains surpasse infiniment tout ce que nous saurions nous figurer » : à propos d'une colombe « ses ailes semblaient formées d'écailles de nacre qui jetaient une vive splendeur ». Parfois c'est du feu qui lui apparaît.

Le développement par lequel nous venons de voir passer une des visions de sainte Thérèse correspond, en général, à ce qu'on observe chez les hallucinés, quels qu'ils soient.

II. — L'Extase : description et interprétation.

Les grands mystiques ont laissé un nombre assez considérable de descriptions détaillées et parfois très fines du merveilleux voyage de l'âme à Dieu. Elles semblent à première vue s'accorder assez mal. Mais en y regardant de plus près on s'aperçoit bien vite qu'il y a, au contraire, accord substantiel et que les divergences, quand elles ne sont pas dues simplement à une diversité de talent introspectif ou à une autre division en degrés, proviennent de ce que l'extase mystique, comme l'hypnose, et pour les mêmes raisons, présente suivant les sujets et les circonstances des particularités

1. Lorsqu'elle ajoute un peu plus loin : « Et je *voyais* que c'était lui qui me parlait », on est obligé de croire à une licence excessive de langage, puisqu'elle vient de dire expressément qu'elle ne le vit ni des yeux du corps ni de ceux de l'âme.

Voir des yeux du corps, signifie pour elle une hallucination au sens technique. L'objet semble alors occuper de l'espace. Tandis que *voir des yeux de l'âme*, c'est simplement avoir une image particulièrement nette.

plus ou moins considérables. Ainsi tandis qu'elle se produit parfois lentement en passant par les degrés que saint François décrit de main de maître, chez d'autres personnes, ou chez les mêmes personnes dans d'autres circonstances, elle peut être foudroyante. Ceux qui ne connaissent que l'extase galopante ou l'extase larvée ont nécessairement peu de chose à en dire. Et puis, certains d'entre eux, comme saint Jean de la Croix et Mme Guyon, obscurcissent leurs descriptions en les combinant avec celle des progrès moraux que l'âme fait, ou devrait faire, à mesure qu'elle s'élève à de plus hauts ravissements[1].

Quant à la division du grand phénomène mystique en périodes, elle est suivant les auteurs de 3, de 5, de 6, ou même d'un plus grand nombre de degrés. Il n'y aurait aucun profit pour nous à nous arrêter à en faire une étude comparative. Ce que nous voulons, c'est apprendre à connaître la marche générale de l'extase complète depuis son commencement jusqu'à sa fin. Nous nous servirons donc des descriptions les plus habiles et les plus détaillées que nous aient laissées les extatiques de profession comme sainte Thérèse, François de Sales et Mme Guyon. Nous ferons usage autant que possible du langage des auteurs, sans mettre partout les guillemets.

Commençons par le *Traité de l'Amour de Dieu* de saint François de Sales[1].

Dans la *Méditation* par laquelle l'oraison débute, l'âme « cherche des motifs d'amour », les tire à soi, puis les savoure. Cela fait, « elle met à part ce qu'elle voit de plus propre à son avancement ». Elle entre alors dans la *Contemplation*, qui « n'est autre chose qu'une simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines ». Elle diffère de la méditation en ce que « celle-ci considère par le menu les objets propres à nous émouvoir, tandis que la contemplation est une vue toute simple et ramassée de l'objet qu'elle aime ». Elle consiste donc en une immobilisation de la pensée sur certaines idées et images choisies à cause des sentiments tendres qu'elles évoquent. Ajoutons encore un passage : « tandis que la Méditation se fait presque toujours avec peine, travail et discours, notre esprit allant de considération en considération, cherchant en divers endroits l'amour de son bien-aimé, la Contemplation a toujours cette excel-

1. Dans *Les Torrents*, par exemple, elle raconte à la fois et sans les séparer les progrès de l'âme en sainteté et les transes de plus en plus complètes qui les accompagnent.

2. Nous ne tiendrons pas compte de tous les numérotages et sous-numérotages qu'il introduit dans la *Scala perfectionis*.

lence qu'elle se fait avec plaisir d'autant qu'elle présuppose que l'on a trouvé Dieu et son saint Amour, qu'on en jouit et qu'on s'y délecte ».

Voilà le premier pas fait vers le repos de l'intelligence, la passivité mentale, et en même temps, vers l'accaparement de la conscience par l'émotion tendre.

A ce point l'âme est prête à entrer dans le *Recueillement amoureux*. On ne le produit pas par sa propre activité. La volonté a terminé son rôle au sortir de la Contemplation : « C'est Dieu qui le fait en nous quand il lui plaît par sa très sainte Grâce. L'âme y jouit d'une certaine douce suavité « qui témoigne de la présence de Dieu ». De l'activité mentale, il reste bien peu de chose. L'âme a conscience que Dieu est là près d'elle et elle fait une sorte d'effort pour se rapprocher de lui : « L'âme par un secret consentement se retourne du côté de certaine partie où est le très aimable et très cher époux. Une extrême révérence et une douce crainte saisit parfois l'âme qui est dans cet état. Il lui arrive aussi « de demeurer comme destituée de vie, elle a de la peine à parler et à répondre, tous ses sens restent engourdis » jusqu'à ce que l'Époux lui permette de revenir à elle-même.

L'Oraison passe donc ici dans une transe amoureuse incomplète. L'âme a encore conscience de la présence de l'Époux; elle reste en rapport avec lui, elle l'entend toujours, mais elle ne peut plus lui répondre, ou du moins seulement avec difficulté. C'est comme dans l'hypnose : l'activité musculaire s'arrête avant que les sens extérieurs cessent de fonctionner.

Il arrive quelquefois que la transe s'accentue encore jusqu'à la perte totale de la concience : « l'âme cesse même d'entendre son bien-aimé, elle ne sent plus aucun signe de sa présence. Alors, à son réveil, elle peut dire, vraiment : J'ai dormi auprès de mon Dieu et entre les bras de sa divine présence et providence et je n'en savais rien ». L'auteur du *Traité* décrit en artiste la sensation de l'âme ensommeillée qui se sent glisser dans les bras du divin amant[1], « comme un baume fondu qui n'a plus de fermeté ni de solidité, elle se laisse aller et écouler en ce qu'elle aime; elle ne se jette pas, par manière d'élancement, ni elle ne serre pas, par manière d'union; mais elle va doucement coulant, comme une chose fluide et liquide dedans la divinité qu'elle aime ».

Sainte Thérèse ne diffère en rien d'essentiel de son imitateur

1. Il fait ici une subdivision qu'il appelle *l'Écoulement ou Liquéfaction de l'âme en Dieu.*

François de Sales. Nous pourrons donc être bref. Elle fait 5 degrés. Les deux premiers — la *Méditation* et l'*Oraison de quiétude* ou la *Contemplation* — sont en tout semblables à ceux de l'Évêque de Genève. Elle dit comme lui qu'il ne dépend pas de nous d'arriver à la Contemplation. L'effort est inutile, car c'est l'œuvre de Dieu. Si on n'y arrive pas du premier coup, il faut prendre des récréations honnêtes, puis recommencer par la Méditation. Dans le second degré « l'entendement agit par intervalle et d'une manière paisible ». L'âme se repose délicieusement en Dieu. Elle a bien raison de dire qu'un très grand nombre d'âmes arrivent à cet état, et ne le dépassent pas; c'est à peu près celui dans lequel se trouve le dévot ordinaire dans ses moments de plus profonde piété.

Le troisième degré est un *Sommeil des puissances*. Elles « s'occupent de Dieu » et cependant elles sont « passives ». « Pour les distraire, il faudrait un grand effort et encore ne parviendrait-on pas à les arracher entièrement à leur divin objet. » « C'est pour l'âme une agonie pleine d'inexprimables délices..... c'est un glorieux délire.....; où l'on apprend la vraie sagesse..... c'est pour elle une manière de jouir souverainement délicieuse. Depuis cinq ou six ans, je crois, Dieu m'a souvent donné en abondance cette oraison. »

Elle décrit encore une variété de cet état. L'entendement et la mémoire y gardent assez de liberté pour s'occuper d'affaires et s'appliquer à des œuvres de charité; « à la vérité la personne ne peut alors pleinement disposer de ses facultés, elle sent que la meilleure partie d'elle-même est ailleurs ». Cette demi-transe peut durer très longtemps. C'est dans une condition semblable que Mme Guyon passa une bonne partie de sa vie.

Le quatrième degré est l'*Union avec Dieu*. Ce qui avait commencé dans les états précédents s'y achève. Toute représentation disparait; ce qui reste de conscience est accaparé par la jouissance, mais « l'âme ne comprend pas ce dont elle jouit..... elle tombe dans une espèce d'évanouissement..... elle ne peut, sans un très pénible effort, faire même le moindre mouvement des mains ». Les yeux se ferment sans qu'elle le veuille et si elle les tient ouverts, elle ne voit presque rien. Quand on lui parle, elle entend le son de la voix, mais non des paroles distinctes. Cette oraison est très courte. Elle ne sait pas si dans son cas elle a jamais duré une demi-heure.

Sainte Thérèse remarque que ce sont les sens et la sensibilité générale qui reviennent à eux les premiers, tandis que c'est la volonté qui se maintient le mieux dans l'Union divine. Les facultés reparaissent donc dans l'ordre inverse à celui de leur disparition sui-

vant les observations de saint François. C'est bien ainsi que la psychologie le veut.

Il arrive que l'âme revient en partie à elle-même, puis retombe en Dieu et cela plusieurs fois de suite.

Ce qu'elle décrit sous le nom de *Ravissement* n'est pas la continuation de l'état précédent, bien qu'elle l'appelle cinquième degré. Il faudrait le mettre à côté du quatrième et non pas en ligne avec lui. Ce qui le caractérise surtout, suivant la sainte d'Avila, c'est que le corps s'élève ou tend à s'élever de terre. Cette illusion est due sans doute à des anomalies de la sensibilité — anesthésies et hyperesthésies. Voici comment elle décrit cet état. « L'âme semble quitter les organes qu'elle anime..... la chaleur naturelle va s'affaiblissant et le corps se refroidit peu à peu, mais avec une suavité inexprimable. Souvent mon corps devenait si léger qu'il n'avait plus de pesanteur; quelquefois c'était à un tel point que je ne sentais plus mes pieds toucher à terre. Le corps reste comme mort et souvent dans une impuissance absolue d'agir. »

Il s'agit donc d'une catalepsie plus ou moins complète avec illusion de lévitation. A ces sensations se joint le délicieux état affectif, accompagnement constant de la transe mystique.

Le Ravissement survenait parfois si soudainement et violemment que dès les commencements sainte Thérèse en était effrayée.

Nous allons nous servir de la description de Mme Guyon [1], pour récapituler en quatre points ce que nous venons d'apprendre sur la manière de produire l'extase et sur sa nature.

1° Dans la Méditation « il faut s'arrêter doucement sur quelque pensée substantielle, non avec raisonnement, mais seulement pour fixer l'esprit..... le sujet doit être plutôt pour fixer l'esprit ».

2° « L'exercice principal doit être la présence de Dieu. » Il faut fixer l'attention « par l'affection plutôt que d'appliquer l'entendement par la considération. L'âme reste alors dans un petit repos amoureux plein de respect et de confiance..... ce ne doit pas être une Oraison de pensée, mais de cœur ».

3° « Lorsque l'âme commence à sentir l'odeur des parfums divins... il est de grande conséquence de faire cesser l'action et l'opération propre pour laisser agir Dieu. Tenez-vous en repos..... Il faut souffler doucement le feu; sitôt qu'il est allumé, cesser de souffler, car qui voudrait encore souffler l'éteindrait. »

4° La conscience disparaît tout entière.

1. Tirée du *Moyen court et facile de faire Oraison*.

Voici comment ces trois grands mystiques décrivent l'extase et le chemin qui y conduit. On voit que c'est bien du même phénomène qu'ils parlent et qu'ils sont en parfait accord sur les points essentiels.

Ce qui se passe quand l'Amant divin est reçu par son Seigneur est donc en gros ceci. Il y a d'abord limitation de la pensée par le choix d'un sujet de méditation, puis concentration sur le thème choisi, lequel doit inclure Dieu et par là éveiller des sentiments tendres, car Dieu est amour. Il se produit alors un affranchissement graduel des impressions externes, des images et des idées, aussi bien que des sensations internes, à l'exception de celles qui constituent le côté affectif de l'émotion et du sentiment. Celles-ci croissent au contraire en intensité et restent de force associées à l'idée de Dieu aussi longtemps qu'elles subsistent. Enfin, si l'extase se parachève, l'inconscience vient mettre fin à la jouissance nue qui survivrait toute seule [1].

Dans la langue de nos auteurs, cela signifie que l'extatique *se sépare graduellement du monde* puisqu'il ne l'entend ni ne le voit plus et que même les pensées qui s'y rapportent et qui d'ordinaire en l'absence des perceptions nous tiennent en rapport avec lui, disparaissent pour faire place à une seule idée : Dieu amant et aimé. Cela signifie de plus que l'élu entre en *communion avec Dieu* et est *absorbé en Lui* ou *par Lui*, puisqu'il ne reste plus rien dans sa cervelle appauvrie qu'une idée diffuse, générale, ou, comme ils disent, une « vision toute nue » de Dieu et un sentiment d'intense jouissance. Ils ne peuvent pas se sentir liés à autre chose qu'à Dieu parce qu'ils ne pensent à rien d'autre qu'à Lui. N'auraient-il conscience que le plus vaguement du monde de l'idée de Dieu, c'est toujours avec Lui et avec Lui seulement qu'ils se sentiraient et par conséquent se croiraient en relation. Nous verrons tout à l'heure combien vague et insignifiante est cette idée et en même temps comment, sous l'influence magique de l'amour, ils en recouvrent glorieusement la nudité. Cela signifie encore que *la jouissance savourée dans la transe vient de Dieu*, ou même, *est Dieu se rendant présent au cœur*. Comment pourraient-ils penser autrement puisque cette jouissance ne se trouve associée dans leur esprit à rien d'autre qu'à l'idée de Dieu?

Si l'on objectait que l'uniformité signalée dans les descriptions que nous venons de passer en revue est due simplement à l'imita-

1. Voir, sur la *psychologie de l'extase*, Recéjac, p. 177 et suiv., et Murisier, p. 52 et suiv.

tion, il faudrait répondre que l'on ne trouve pas chez les mystiques allemands et anglais des descriptions aussi complètes, mais que, à en juger par ce qu'ils en ont dit, leur extase est la même que celle des Espagnols, des Français et des Italiens. Le lecteur pourra peut-être s'en convaincre en examinant les passages cités dans le cours de cette étude.

Voici comment Hugo de Saint-Victor la décrit. Il fait trois degrés : *Cogitatio*, *Meditatio* et *Contemplatio*. La Contemplation est le regard que porte l'esprit, complètement débarrassé de l'activité discursive, sur l'objet idéal. Dans son sens le plus strict, la Contemplation a pour objet le Créateur et non pas la créature. Pour arriver à cet état, l'âme doit s'élever au-dessus de tout ce qui se rapporte au monde objectif; se retirer en elle-même et se simplifier. Une fois bien recueillie, elle doit encore s'élever au-dessus d'elle-même (c'est-à-dire perdre la conscience de sa vie propre, comme elle avait déjà perdu celle de la vie extérieure). C'est alors qu'elle s'abîme en Dieu [1].

Que l'extase ne joue pas chez les Anglo-Saxons un rôle aussi considérable que chez leurs frères des pays latins, est une particularité qu'il vaut la peine de noter. Le tempérament anglo-saxon se prête moins aux extravagances mystiques que le tempérament latin. N'oublions pas que, parmi les mystiques dont nous avons eu à nous occuper, sur les trois latins deux sont des femmes hystériques.

Nous pourrions aller plus loin et affirmer qu'il ne peut pas y avoir de différences essentielles dans les extases, qu'elles soient produites spontanément par des moyens physiques (drogues), ou par la suggestion hypnotique, ou encore par ce qui s'appelle des idées religieuses. Pour qu'il en soit autrement, il faudrait que la nature humaine varie dans son fonds. Seulement, comme on pourrait nous faire une querelle de mots et nous demander ce que nous entendons par *essentiel*, disons plutôt quels sont ses caractères fixes et quels sont ses caractères variables. Où qu'elle se produise, l'extase commence toujours par un rétrécissement de la conscience du monde extérieur (du non-moi), compensé par un accroissement de la conscience du monde intérieur (du moi). Ce rétrécissement se fait par la concentration de l'activité mentale autour d'une idée — celle du Dieu Amour et Sainteté, chez les Mystiques, — qui va s'appauvrissant tandis que le sentiment du moi, devenu dominant, se perd dans une jouissance de plus en plus vague et finit par dispa-

1. Stöckl, *Philos. des Mittelalters*, vol. I, p. 353 et 354. Le disciple de Hugues, Richard de Saint-Victor, fait 6 degrés au lieu de 3. Pour le reste, il ne diffère en rien d'important de son maître.

raitre tout à fait dans l'inconscience. Il ne peut pas en être autrement, parce que c'est l'ordre naturel de la régression de la vie consciente; l'inverse de l'ordre de son évolution.

Les seuls points qui puissent psychologiquement différencier les extases ce sont donc, du côté intellectuel, l'idée autour de laquelle la conscience se centralise et du côté affectif, le degré et peut-être la qualité de ce plaisir [1].

Les descriptions que nous connaissons de l'extase chez les bouddhistes indiquent les mêmes caractères généraux. La méthode qu'ils préconisent est aussi essentiellement la même. Suivant Louis de la Vallée-Poussin [2] les livres singhalais donnent les directions suivantes pour arriver à l'extase. Le rite est nommé *Kasinas* « parce qu'en l'accompagnant l'esprit s'absorbe entièrement dans l'idée sur laquelle il se fixe ». L'ascète concentre sa pensée successivement sur les divers éléments. Par exemple, pour méditer le *patharikasina* on moule un disque de terre de quelques pouces de diamètre. Assis à distance, le prêtre fixe les yeux sur ce disque, concentre son esprit sur l'idée de l'élément *terre*, répète intérieurement les vocables qui désignent la terre, se pénétrant de la conviction que les atomes de son corps sont composés de cette substance. L'exercice est poursuivi jusqu'à ce que l'esprit tombe dans une sorte de *mesmeric trance*; alors le signe se manifeste; on voit le disque aussi nettement les yeux fermés que les yeux ouverts. Certains auteurs bouddhistes disent aussi que la méditation doit être vide.

Le Yogi de l'Inde s'assoit sur l'herbe sacrée appelée *Koos* et reste là, l'esprit attentif à un seul objet, le corps droit et immobile, les yeux fixés sur le bout de son nez. A l'approche de l'extase ses yeux se ferment [3]. Il est aussi d'usage parmi eux de se bâillonner et de se boucher les oreilles avec les doigts, ou autrement pour arrêter la respiration. L'inconscience de l'extase est pour le Yogi la réunion temporaire de l'esprit au Grand Tout [4]. Le but principal de cet exercice semble être le triomphe sur les passions et la jouissance qu'il donne.

Ces transes hindoues méritent bien le nom d'extase, puisque ce sont des transes heureuses et qu'elles sont supposées mettre le sujet en communication avec l'Absolu.

Avant d'en finir avec cette phase de notre sujet, qu'on nous per-

1. Nous avons employé dans ce travail le mot transe alternativement avec extase tout en lui reconnaissant un sens plus étendu. L'extase est une transe ayant les caractères que nous venons d'indiquer.
2. *Bouddhisme, Études et Matériaux.*
3. C'est la méthode hypnotique de Braid.
4. Ward, cité par Vaughan, dans *Hours with the Mystics*, vol. I, p. 57.

mette d'exposer très succinctement la méthode de Nancy pour produire la transe hypnotique et ses résultats les plus généraux. La comparaison que le lecteur pourra établir point par point entre l'hypnose et l'Union Divine ne manquera pas de valeur.

La tâche de l'hypnotiseur est surtout d'aider le sujet à se débarrasser de toute pensée autre que celle du sommeil. Il lui dira donc : « Ne faites aucun mouvement, aucun effort de pensée; restez calme, passif », et il ajoutera par manière de suggestion : « tout à l'heure, vous allez vous sentir alourdi, vos yeux se fermeront, etc. ». Il se peut parfaitement que l'hypnotiseur en soit pour ses peines, ou bien, et ceci est le cas le plus commun, le sujet en restera à une légère léthargie; il sera tout simplement plongé dans un doux alanguissement. Bon nombre de personnes qui s'étaient arrêtées là à la première séance, passeront plus avant dans la deuxième, ou la troisième, ou la dixième. Le praticien apprend bien vite à ne pas se décourager et à attendre de l'éducation qu'il fait subir à son sujet dans des séances successives ce qu'aucun moyen n'avait amené dans la première. Il est pourtant un certain nombre de personnes qui tombent dès le premier essai dans un profond somnambulisme.

Si le sujet dépasse les toutes premières phases de l'hypnose, il perdra d'abord l'usage de ses membres. Alors, quoiqu'il entende encore ce qui se passe autour de lui, il aura de la peine à répondre et à se mouvoir et ses membres retiendront peut-être la position qu'on leur donnera. Ce sont donc d'abord les muscles volontaires qui sont surtout affectés. Déjà à ce degré les hallucinations commencent à se montrer. Qu'on dise au sujet qu'un merle siffle dans la chambre voisine et il l'entendra peut-être.

A un degré un peu plus profond, l'engourdissement des membres et de la pensée diminue, mais la suggestion prend toute sa puissance. L'hypnotiseur pourra alors à volonté paralyser les membres et faire apparaître des hallucinations dans tous les sens. Les suggestions se réaliseront tout aussi facilement si elles tendent à amener un état affectif au lieu d'une sensation ou d'une image. Tristesse, contentement, quiétude, joie bruyante, amour, jalousie, etc., se succéderont à volonté. Il suffira pour cela de mettre dans l'esprit du sujet des pensées correspondantes à l'émotion qu'on voudra produire. Il n'y aura donc rien de plus facile que de donner à l'hypnose le caractère d'une transe amoureuse.

L'hypnotiseur pourra aussi faire usage de la suggestion post-hypnotique et par là étendre la puissance d'une idée ou d'un sentiment en dehors de la transe, sur une période plus ou moins longue

de la vie ordinaire. Il réussira, par exemple, à garder son sujet dans une disposition heureuse et bienveillante. Peut-être même aura-t-il le bonheur de le faire triompher d'une passion, dipsomanie, vices sexuels, ou autres défauts plus ordinaires[1].

Voilà la méthode de Nancy et ses résultats principaux. Ce qui distingue surtout l'extase mystique de l'hypnose est donc la substitution de l'idée de Dieu à celle de l'hypnotiseur. C'est de Dieu que l'extase est attendue et non pas d'un homme. Il s'ensuit que ce qu'elle sera dépendra avant tout des intentions à son égard que l'adorateur prêtera à Dieu.

Ici se présente une question d'un certain intérêt. Pourquoi nos mystiques ne passent-ils jamais dans l'hypnose la plus profonde : le somnambulisme artificiel? C'est un état caractérisé, comme on le sait, par une activité mentale et musculaire relativement considérable, par une très grande susceptibilité aux suggestions venant de l'hypnotisme et par l'oubli au réveil de ce qui s'est passé dans la transe. Nos mystiques en restent toujours aux stages précédents. Lorsqu'ils en sortent, c'est ou bien pour entrer dans un sommeil probablement naturel, ou bien pour revenir à l'état ordinaire. On ne les voit jamais passer de la période léthargique hallucinatoire, au somnambulisme actif avec Dieu comme directeur. S'il en était autrement ils deviendraient, pour autant que l'état durera, les instruments dociles de la volonté divine, au lieu d'être simplement les objets inactifs de caresses amoureuses.

Pour comprendre cette anomalie apparente, il suffit de se rendre compte du rôle de l'hypnotiseur. Qu'on se demande ce que le sujet deviendrait s'il était laissé à lui-même une fois arrivé à la période léthargique. De deux choses l'une : ou bien le sujet s'éveillerait ou bien il passerait dans un sommeil ordinaire et se trouverait ainsi soustrait à l'influence de l'hypnotiseur. Pour que le *rapport* persiste, il faut qu'il soit entretenu par des communications plus ou moins soutenues. Elles peuvent être auditives, visuelles ou même tactiles, cela importe peu, pourvu que par l'un ou l'autre des sens la conscience que le sujet a de l'hypnotiseur soit tenue en éveil. Cela étant ainsi qu'arrivera-t-il donc chez l'extatique? Puisque dans son cas le rôle d'hypnotiseur est rempli par l'idée qu'il se fait d'un Dieu réel ou imaginaire, il arrive qu'à mesure que, dans le cours naturel de la transe, son activité mentale diminue, l'idée de Dieu devient de plus en indistincte et qu'enfin elle disparaît de sa conscience. L'adorateur tombe dans un sommeil ordinaire.

1. Voir, par exemple, la transformation morale opérée par le Dr Voisin, sur un jeune homme, dans la *Revue de l'Hypnotisme*, 1889, p. 130-132.

Qui serait en quête des preuves de la subjectivité des voix et des apparitions de nos sujets en trouverait une ici. Si leurs sens et leur intelligence étaient réellement stimulés par les communications d'une personnalité extérieure à la sienne, il arriverait qu'au lieu de s'endormir tout bonnement, ils passeraient parfois, comme les sujets d'un hypnotiseur, dans le somnambulisme artificiel.

Il est à remarquer que ce que nous venons de dire s'applique à toutes les auto-hypnotisations : qu'elles soient religieuses ou non, elles n'arrivent jamais au somnambulisme.

III. — Les tendances.

A. — Tendance à la jouissance organique.

La joie calme que donne une belle action, un objet d'art, la certitude de l'approbation de ceux que nous aimons a sans doute, comme tous les autres faits psychiques, son corrélatif physiologique. Mais il est des jouissances qui sont plus évidemment liées à l'organisme et qui semblent dépendre du corps d'une manière bien plus réelle. C'est de ces jouissances-là que nous allons nous occuper en premier lieu.

Quiconque a lu les mystiques, ne serait-ce que les plus spirituels, a dû être frappé et peut-être scandalisé du caractère érotique de leur langage et de leurs images. Cet élément forme une partie si substantielle de leur expérience qu'on ne peut le passer sous silence quand bien même on aimerait faire cette concession à la pudeur.

Le commerce de Dieu avec l'homme est mis tout entier par nos mystiques dans les termes de l'amour profane. Les termes *Amant* et *Époux* désignent alternativement Jésus-Christ et quelquefois Dieu qui est souvent confondu avec son fils. La Vierge est l'*Amante incomparable, la fille de dilection, la toute unique colombe.* Dans l'espace d'un peu plus d'une page, Ruysbrœck accumule les termes que voici : amoureux embrassements, liens de l'amour, béatitude jouissante, éternelle complaisance, immersion amoureuse. Le doux saint François se sert des mêmes termes en parlant des brebis de Laban *échauffées d'amour* que lorsqu'il s'agit de la passion de sainte Thérèse. Il ne recule devant aucune image. Certes, il sait bien que Platon parlait ainsi de l'amour, « objet vif et chétif des mondains », mais néanmoins puisque « ces propriétés ne laissent pas de se trouver en l'amour chaste et divin [1], pourquoi s'intimiderait-il? »

1. Liv. VI, chap. xv.

Nous avons déjà vu que l'extase, ce *sanctum* de la vie mystique, est une transe amoureuse. Pour y entrer il faut, nous dit-on, prendre un thème, Jésus-Christ crucifié, par exemple, et « s'enflammer peu à peu d'un tendre amour pour son humanité ». Notons bien que sainte Thérèse dit que c'est pour son humanité qu'il faut s'enflammer. Cette jouissance est si essentielle à la transe que quand ils la décrivent, nos mystiques en notent avec soin le degré à chaque étape. Sans elle, elle ne serait plus qu'un fruit insipide.

Il est à peine nécessaire que nous revenions sur le cas de Mme Guyon après ce qui en a été dit dans le premier article. Qu'on se souvienne seulement que chez elle, la chair, impassible sous les caresses maritales, s'allumait en la présence de l'époux céleste. Toute jeune elle avait célébré ses noces avec Jésus enfant. Ce mariage elle le renouvela dans son cabinet devant l'image du fils de Dieu, le jour qui suivit la mort de l'époux terrestre. Elle avait alors vingt-huit ans. Il faut lire les chapitres XII et XIII de sa *Vie* pour être renseigné sur l'ardeur que peut atteindre l'amour spirituel. Elle aurait voulu mourir pour être unie inséparablement à celui qui l'attirait avec tant de force. La passion lui fait presque perdre la tête : « je l'aimais de telle force, que je ne pouvait aimer que lui.... j'ai perdu l'inclination et l'appétit de tout le reste.... j'étais comme ces ivrognes ou ces amoureux qui ne pensent qu'à leur passion ». Cela se passait pendant sa première période de bonheur.

Sainte Thérèse goûtait habituellement d'*enivrantes délices* dans la compagnie de son Seigneur. Tous les plaisirs de la terre pâlissaient devant ceux-là; ils n'étaient plus que de la *fange*. Voici un passage tout à fait frappant dont nous tirerons instruction tout à l'heure, en discutant la possibilité de l'origine sexuelle d'une des jouissances qu'ils disent « spirituelles ». Elle avait parfois des visiteurs angéliques. Un jour elle vit un très petit et très bel ange. Il avait dans les mains « un long dard qui était d'or et dont la pointe en fer avait à l'extrémité un peu de feu. De temps en temps il le plongeait au travers de mon cœur et l'enfonçait jusqu'aux entrailles; en le retirant, il semblait me les emporter avec ce dard et me laissait tout embrasée d'amour de Dieu. La douleur de cette blessure était si vive, qu'elle m'arrachait ces faibles soupirs.... mais cet indicible martyre me faisait goûter en même temps les plus suaves délices. » Ruysbroeck n'est pas moins ardent que l'illustre Espagnole. Le chapitre XIX du deuxième livre des *Noces* en fait foi. En voici un fragment : « De cette douceur naît la volupté du cœur et de toutes les forces corporelles, en sorte que l'homme s'imagine qu'il est enlacé intérieurement dans les replis divins de l'amour. Cette volupté et

cette consolation sont plus grands et plus voluptueux *pour le corps*[1] et pour l'âme que toutes les voluptés accordées par la terre. »

Aucun des mystiques dont nous nous occupons ne se hasarde cependant aussi loin que l'auteur du *Traité de l'amour de Dieu* dans la représentation charnelle des joies spirituelles. L'abstraction ne lui suffit pas, il veut des images concrètes. Il aime à laisser ses yeux errer sur le corps de la Vierge incomparable, « ce corps doux, humble, pur, obéissant au saint amour et qui était tout embaumé de mille sacrées suavités ». Pendant qu'elle est là qui « dort d'un sommeil d'amour », le doux rêveur voit paraître le Sauveur « plié dans ses entrailles » ou « pendant à ses mamelles et pressant doucement le sacré chicheron de son tétin virginal ». Il a des curiosités presque inévitables, c'est vrai, mais cependant peu bienséantes. Il voudrait par exemple savoir à quoi pensait la Sainte Vierge lorsqu'elle dormait et que son cœur veillait. Il est bien sûr « qu'elle ne sentit oncques aucune contradiction de l'appétit sensuel[2] ». Voici enfin encore un passage qui donne à penser : « Ainsi donc, Théotime, notre Seigneur montrant le très aimable sein de son divin amour à l'âme dévote, il la tire toute à soi, la ramasse et, par manière de dire, il replie toutes les puissances d'icelle dans le giron de sa douceur plus que maternelle, puis, brûlant d'amour, il serre l'âme, il la presse et colle sur ses lèvres de suavité et sur ses délicieuses mamelles, la baisant du sacré baiser de sa bouche et lui faisant savourer ses tétins meilleurs que le vin[3]. »

Suzo, lui, est plus retenu, plus prude, quoique la chair le tourmente aussi[4].

En voici assez sans doute pour convaincre que le motif d'extase en question doit être séparé de l'amour-charité. Mais ce n'est peut-être pas suffisant pour démontrer les relations qu'on peut supposer exister entre la passion spirituelle et la passion sexuelle. Qu'on nous permette donc de pousser un peu plus avant.

Commençons par poser deux principes généralement admis, croyons-nous :

1° L'organisme sexuel peut, dans une certaine mesure, entrer en activité et donner lieu à lui seul ou conjointement à d'autres activités physiologiques, à une jouissance intense sans que le sujet se rende compte de son origine ;

2° Des perceptions ou des images n'ayant absolument rien de

1. C'est nous qui mettons les italiques.
2. Liv. III, chap. VIII, IX, X.
3. Liv. VII, chap. I.
4. Voir le chapitre XXIII du *Buchlein der ewigen Weisheit*.

lascif peuvent parfaitement bien éveiller les organes de la génération.

Il va de soi que la première affirmation est surtout vraie de la femme et en particulier de la femme vierge, mais elle peut aussi s'appliquer à l'homme et se trouve en fait souvent vérifié chez les jeunes gens chastes à imagination délicate et à tempérament plutôt débile. La chaleur suave qui donne souvent aux *days dreams* des jeunes filles et des adolescents un si fort attrait est sans doute généralement due à une légère excitation sexuelle. On sait assez que, chez les initiés, ces rêves deviennent souvent clairement lascifs. Si la présence de cet élément est évidente aux initiés elle ne l'est pas nécessairement aux autres. Lorsqu'il brûle d'amour, le mystique est, quant au point de vue qui nous occupe, semblable à la jeune fille chaste prêtant l'oreille aux caressantes paroles du jeune homme qui illumine ses nuits.

Dans un travail plein d'observations et de déductions judicieuses, Havelock Ellis[1] cite le cas d'un des disciples de la secte religieuse *Brotherhood of the New Life*, qui montre jusqu'où peut aller l'ignorance du rôle des organes génitaux. Il s'agit d'une femme :

« Enfin je m'endormis, couchée sur le dos, les bras et les pieds croisés, la position dans laquelle je me réveille presque toujours n'importe l'attitude dans laquelle je me suis endormie. Je me réveillai tôt après avec un sentiment des plus délicieux, toutes les fibres de mon corps tressaillaient d'une chaleur délicieuse. J'étais couchée sur le côté gauche (ce que je ne peux jamais faire) et j'étais enlacée dans les bras de « my counterpart ». Si vous ne l'avez jamais vu, je ne peux vous donner aucune idée de la beauté de sa chair et de la joie avec laquelle je la contemplais et la sentais. Imaginez donc, de la chair lumineuse! et oh! ces teintes, vous n'en pouvez avoir aucune idée si vous ne les avez pas vues. Il me pressait si bien dans ses bras »; etc.

Une autre femme — un médecin — de la même secte raconte qu'un jour elle s'éveilla avec un étrange sentiment dans l'utérus. Il dura un jour ou deux. Elle dit, sans suspecter, à ce qu'il semble, sa nature : « J'étais si heureuse, mais la joie était dans la matrice (*womb*), et non pas dans le cœur ». Des faits semblables ne sont pas du tout aussi rares qu'on l'imagine. Elles sont nombreuses les femmes chez lesquelles une douce activité des centres sexuels ajoute une pointe d'exaltation à la jouissance que leur procure à certains moments un beau paysage, de la musique, une émotion maternelle, etc. Si le voile qui maintient le secret venait à se lever,

1. *Auto-erotism*; *A psychological study*, Alienist and Neurologist, avril 1898.

tant de saintes émotions et de pures joies se trouveraient entachées par la participation des organes sexuels.

Plus intéressante encore est la confession d'un homme de cinquante-quatre ans, prédicateur quelque peu excentrique. « Certaines personnes transportent et émeuvent tellement mon être tout entier qu'assis à leur côté, il m'est arrivé d'avoir une émission sans aucune idée sexuelle. C'était simplement la joie de l'âme qui s'exprimait ainsi. Il n'y a pas de conclusion spasmodique, mais seulement une agréable et douce sensation à mesure que les quelques gouttes de sperme (probablement plutôt le liquide prostatique) s'écoulaient [1]. »

Chez cet homme — nous ne faisons aucune difficulté de le croire — l'activité sexuelle en question n'était pas déterminée par des images érotiques. S'il se rendait compte de ce qui se passait en lui, c'était parce que l'écoulement était plus marqué que d'ordinaire dans les cas semblables, ou bien parce que ses habitudes d'esprit lui rendaient l'observation de ce détail plus facile qu'elle n'est à ceux chez qui les images religieuses et la volupté ont coutume d'accaparer l'attention tout entière. Le psychologue ne peut pas douter qu'un homme ou une femme voués dès leur jeunesse à la chasteté et vivant dans une communion constante avec Dieu, puissent facilement en venir à ne plus noter la participation dans l'extase des organes condamnés. La chose est pour eux si monstrueuse qu'ils ne peuvent pas même y penser. « Comment, s'écrieraient-ils, ce gage incomparable de l'amour divin, le bonheur et la sainteté de ma vie, pactiserait-il avec la plus virulente des passions! » S'il pouvait être conçu par les amants divins, ce soupçon serait immédiatement repoussé comme un sacrilège.

Qu'on se souvienne aussi que lorsque la jouissance atteint son apogée, le mystique se trouve dans un état de conscience inusité. Il est généralement dans une transe avancée, il n'a plus l'usage de son intelligence, il ne peut plus observer et dès lors, comment se rendrait-il compte des détails dont nous parlons?

La continence prolongée ne peut que disposer l'organisme sexuel à participer mollement à l'émission amoureuse et en même temps à rendre cette participation moins évidente. Il ne faudrait pas oublier qu'excepté Mme Guyon, tous les mystiques que nous citons vivaient dans le célibat. Quant à elle, nous savons qu'elle se glorifiait d'une frigidité complète. L'anesthésie des organes sexuels se rencontre parfois dans l'hystérie. On peut la supposer chez Mme Guyon. Cela

1. *Loc. cit.*, p. 12.

n'empêcherait pas la participation de ces organes dans les circonstances particulières à l'extase[1].

Notre opinion sur l'origine de la jouissance amoureuse spirituelle se trouve confirmée par une autre série de faits dont nous allons maintenant tirer parti. Qu'on nous permette d'abord d'entrer dans le domaine des phénomènes sexuels pour en tirer deux renseignements.

1° Chez certains sujets le mécanisme sexuel est mis en action par des images ou des perceptions sans valeur sexuelle appréciable pour l'homme sain, comme, par exemple, un soulier, une robe, un mouchoir, etc.

2° Il se trouve des individus chez qui l'érection n'accompagne pas toujours la décharge. La jouissance ne manque pas pour cela. Seulement elle n'a pas toujours la plénitude et la suavité qui appartiennent à l'acte normal. Souvent, au contraire, le spasme qui semblait venir, s'arrête à mi-chemin; il y a irritation, énervement; le sujet reste plongé dans une peine délicieuse. Ceci dit, revenons à nos mystiques, qui s'abstiennent de l'œuvre de la chair, mais qui n'en brûlent pas moins d'amour, pour remarquer que la jouissance qu'ils obtiennent n'est généralement pas franche; il semble y avoir obstacle; ce qui est commencé ne s'achève pas et l'Amant reste en suspens entre le ciel et l'enfer. Tous ils se plaignent de la souffrance que leur cause l'amour. L'évêque de Genève consacre un chapitre à la *Blessure d'Amour*; sainte Thérèse l'appelle un *délicieux martyre*, elle parle de « l'excès de bonheur que lui causait cette peine ». « Ce sont, dit-elle encore, les suprêmes angoisses du trépas, mais il y a dans cette agonie de la souffrance un si grand bonheur que je ne sais à quoi le comparer. C'est un martyre ineffable à la fois de douleur et de délices »[2] et de même à plusieurs endroits. Mme Guyon; nous l'avons vu, fit la même expérience. Ruysbroeck aussi : « Être blessé d'amour est la sensation la plus douce et la peine la plus lourde que l'on puisse éprouver ». « L'amour divin est une fureur intérieure qui mange le cœur de l'homme et boit son sang »; c'est « une impatience intérieure qui ne veut plus suivre les exigences de la raison, à moins que l'on obtienne ce que l'on aime »[3]. Quand « le fond le plus intime du cœur brûle de fureur et de charité en

1. Si nous avions le temps d'élargir le champ de la discussion, nous soutiendrions que toute émotion tendre et toute jouissance tendent, en vertu des relations existant entre les diverses parties du système nerveux, à éveiller les centres sexuels.

2. *Autobiographie*, chapitre sur le Ravissement.

3. *Noces*, II, 23.

nageant voluptueusement dans les dons de Dieu », l'homme « se dessèche en sa nature corporelle, comme les arbres dans les pays chauds, et il meurt dans la fureur de l'amour et monte au ciel sans purgatoire » ; et il ajoute naïvement : « tous ceux qui sont échauffés par l'amour doivent languir en cet état ; mais ils ne meurent pas tous s'ils se conduisent sagement »[1]. François de Sales, d'autres aussi, se servent de l'expression *écoulement* de l'Ame en Dieu. Il dit à Théotime : « quand les blessures et plaies de l'amour sont fréquentes et fortes, elles nous mettent en langueurs et nous donnent la bien aimable maladie d'amour. Qui pourrait jamais décrire les langueurs amoureuses des saintes Catherine de Sienne et de Gênes, ou de sainte Angèle de Foligni ou de[2].... »

Qu'est-ce donc que ces douleurs, ces peines, ces écoulements et ces langueurs et fureurs amoureuses? N'est-ce pas, quoi qu'on pense de leur origine, précisément ce qui se produit lorsque la passion violemment excitée ne trouve pas son issue naturelle? Le mystique exciterait ses sens, puis leur refuserait le soulagement qu'ils réclament et la chair ne serait pour rien dans ces fureurs, ces alanguissements, ces écoulements amoureux? A quoi donc les attribuerions-nous, comment les expliquer? Est-ce que l'amitié, la charité, l'amour vraiment platonique se manifestent ainsi? Il n'y a qu'une explication possible : nous avons ici le débordement d'énergies sexuelles qui ne trouvent plus leur issue ordinaire. Elles s'égouttent en sourdine, produisant ces douleurs ineffables, ces pâmoisons languissantes, ces fureurs brûlantes qui pimentent la vie des saints.

Ici et là on trouve une indication sur le siège organique de la jouissance dite spirituelle. Ils en sont rarement conscients et, sans doute, ils l'indiquent plus rarement encore. Pourtant ils le font quelquefois. Qu'on relise, par exemple, le passage déjà cité de sainte Thérèse. Ce dard enflammé que le beau petit ange lui plongeait dans le cœur, qui descendait jusqu'aux entrailles et qui en se retirant, semblait les emporter et la laissait tout embrasée d'*Amour de Dieu*[3]. Quelle différence physiologique y a-t-il entre cette volupté et celle que savourait le disciple de la « Fraternité de la Vie Nouvelle »? Sainte Thérèse dit *entrailles*, la femme médecin dit *matrice*, voilà tout.

S'il était besoin d'ajouter encore à la preuve que nous faisons, nous indiquerions certaines observations montrant la substitution

1. *Noces*, II, 25.
2. *Traité*, VI, 15.
3. Voir un document analogue au chapitre XII de la *Vie de Mme Guyon*.

de l'Amour charnel à la passion mystique. Celle, par exemple, que rapporte Magnan[1]. Une jeune fille chaste entre au couvent, elle y développe une grande ardeur mystique. Puis, après quelques mois de relations angéliques avec Dieu et la Vierge, elle glisse dans un honteux commerce avec une de ses compagnes et l'extase ne se reproduit plus. La confession de cette femme montre bien que dans son cas les deux voluptés se compensaient[2]. Après ceci, on nous permettra de dire que nos mystiques sont, à divers degrés, des érotomanes[3].

On s'est servi de cette relation entre l'amour divin et l'amour sexuel pour flétrir les mystiques. On a eu tort. Quant à nous, même ici, nous sommes enclin, non pas à les approuver, mais bien à les admirer. Ce sont des âmes maladives, si vous voulez, mais audacieuses puisqu'elles prétendent s'affranchir de ce à quoi la nature semble tenir le plus, et nobles, quoique mal équilibrées, puisqu'elles ne veulent point du tout tremper dans les ignominies grandes ou petites où la chair nous entraîne presque tous. Car ce n'est évidemment pas par simple caprice qu'ils se refusent la volupté naturelle, mais c'est parce qu'en la recherchant on se trouve si aisément et si souvent en contradiction avec la loi morale. Même lorsqu'elle est légitime, la passion charnelle évoque, chez beaucoup, trop d'images et de pensées impures pour qu'elle puisse être associée avec le Dieu Saint. Voilà pourquoi l'œuvre de la chair est tombée au rang des jouissances défendues.

Si la nature intraitable se venge de leur révolte, leur en ferons-

1. Magnan, *Leçons cliniques*, vol. I, p. 130. « Il nous semble impossible de vouloir supprimer la vie des sens tout en cultivant la passion amoureuse, comme le font les mystiques, sans en arriver soit à l'érotomanie divine, soit à la débauche. Cette seconde fin ne peut guère manquer d'être celle des personnes qui auraient le malheur de combiner un caractère faible avec une forte sexualité.

Dans une communication sur « Un cas du Phénomène des Apports », publiée dans le *Bull. de l'Inst. Psy.* de déc. 1901, Pierre Janet dit à propos d'une jeune fille chez qui la vision de sainte Philomène fut remplacée par celle d'un homme nu : « Nous ne sommes pas surpris de voir des hallucinations, d'abord mystiques, devenir ensuite érotiques et obscènes; c'est un fait bien connu ». Il avait dans son propre service une extatique religieuse chez laquelle il a saisi une preuve de la participation des organes sexuels.

2. Un de nos correspondants répondant à une série de questions mentionne le coït comme une de ses expériences religieuses. Nous ne sommes pas loin de l'adoration phallique! On sait que bon nombre d'aliénistes regardent la dévotion excessive et la folie sexuelle comme des désordres corrélatifs.

3. Le terme est différemment employé par divers auteurs. Erotomanie signifie ici la capacité de satisfaire les besoins sexuels sans l'intervention de l'acte normal.

Il vaut peut-être la peine d'ajouter que Hermann Cohn signale les photismes comme symptôme le plus général dans les désordres visuels causés par certaines perversions sexuelles. (Ellis, *loc. cit.*, p. 29.)

nous un crime? Et de quel droit donc? Dirons-nous que, puisqu'ils prétendent vouloir renoncer aux jouissances de la passion terrestre, ils devraient ne point lui chercher un substitut. Mais, encore une fois, pourquoi donc? Est-ce que la recherche d'un bonheur qui semble procéder de Dieu même n'est pas légitime?

Au lieu de voir dans ce spectacle étonnant un caprice de quelques individus, il faut le considérer comme une manifestation outrée de la tragique et sourde lutte qui se livre dans les sociétés civilisées contre les maux engendrés par la passion sexuelle. Il n'est pas de bien pour lequel la conscience chrétienne se torture autant que pour la pureté sexuelle. Les mystiques sont les champions extravagants de cette tendance chrétienne.

Deux profondes tendances sont donc manifestées dans les phénomènes que nous venons d'examiner : celle qui demande la satisfaction des besoins sexuels et celle qui voudrait aboutir à l'universalisation de l'action. La première opère par des moyens inusités et anormaux, il est vrai, mais débarrassés de la grossièreté et de l'impureté que la conscience mystique attache aux moyens ordinaires; la seconde se réalise par la subordination de la nature primitive à des desseins de plus haute portée.

Comme on pourrait conclure des pages précédentes que nous assignons une origine sexuelle à toutes les jouissances mystiques, ici désignées par le terme organiques, il faut que nous complétions notre pensée. Il est bien entendu que les jouissances calmes et paisibles sont pour le moment hors de cause. Nous nous en occuperons ailleurs. Il s'agit seulement de ces plaisirs souvent intenses qui sont dans une dépendance évidente et plus directe du corps, et nous disons qu'ils ne se rattachent pas *tous* à la vie sexuelle. Nous sommes ici sur un terrain mal connu, car la physiologie du plaisir est encore dans le vague. Il semble pourtant établi, par des observations faites entre autres sur des hystériques, que dans certaines circonstances, la tension des muscles volontaires est accompagnée d'une jouissance bien marquée. Nous n'en voulons pour preuve que l'étrange expérience qui nous est arrivée il y a à peine deux ans. Nous nous étions senti indisposé dès le réveil. Pendant la matinée de curieux petits frissons, pas du tout désagréables, nous parcouraient le dos et puis descendaient le long des bras et des jambes. Ils laissaient après eux des sensations qui invitaient à l'étirement. Chaque extension des bras, des jambes et du torse donnait un plaisir comparable à un seul autre. Pendant une heure ou deux, le besoin de ces détentes et de ces contractions augmenta en même temps que leur volupté. Puis

le malaise qui régnait depuis le commencement entre les étirements prit le dessus. A l'heure du déjeuner, il fallut nous mettre au lit. L'influenza se déclara rapidement et nous retint en chambre deux semaines [1].

La qualité de cette jouissance était de la même sorte que celle qu'on trouve souvent dans l'étirement ordinaire, seulement son intensité était décuplée. Elle correspondait à peu près au volume des muscles en jeu : si au bras nous ajoutions la taille et puis encore les jambes, le plaisir augmentait en proportion.

Après une telle expérience il devient difficile de ne pas admettre que les tensions musculaires n'entrent pas pour une bonne part dans les jouissances divines, puisqu'elles existent toujours, ou presque toujours, dans les degrés supérieurs de l'extase, c'est-à-dire quand le plaisir est plus intense. Mme Guyon, par exemple, sentait sa tête s'élever avec violence. « Une fois, nous dit-elle, étant à confesse au Père la Combe, je sentais cette élévation d'une si grande force que je croyais que tout mon corps s'allait élever de terre et c'était une sensation « délicieuse, très pure pourtant et spirituelle ». Il lui prit ensuite un grand frisson et elle ne put manger de tout le jour. Sainte Thérèse décrit des expériences semblables dans un chapitre sur le Ravissement. Elle entrait souvent en catalepsie, « le corps reste comme mort et souvent dans une impuissance absolue d'agir. Il conserve l'attitude où il a été surpris : ainsi il reste sur pied ou assis, les mains ouvertes ou fermées [2].... »

On est donc obligé d'admettre qu'une jouissance organique intense peut parfaitement être indépendente de l'activité sexuelle.

Mais, après tout, le mystique ne savoure que rarement ces voluptés. D'ordinaire son bonheur est doux, paisible, profond et alors il a d'autres causes physiologiques que celles que nous venons de passer en revue. Nous allons le voir dans les sections suivantes.

B. — Tendance à l'apaisement de la pensée.

La souffrance, produite par le papillonnement d'une pensée mal contrôlée ou par les contradictions de tendances irréconciliables, est une affliction commune des plus difficiles à supporter. Son

1. Cette observation nous remet en mémoire la curieuse théorie du plaisir sexuel de B.-O. Gilman. Il y voit tout simplement un massage des muscles et il ramène à la même cause la jouissance de l'éternuement et de la friction de démangeaisons violentes. Suivant lui, l'éternuement et la friction d'un eczéma atteignent parfois l'intensité du coït. (*Amer. Jr. of Psy.* vol. VI, 22.)

2. Voir, sur les contractions musculaires dans l'extase, les observations de P. Janet sur Madeleine et celles du Dr F. Lefebvre sur Louise Lateau.

opposé, la satisfaction qui découle de l'apaisement de la pensée, ou de son unification, est une des profondes jouissances que l'homme connaisse. De Quincy disait de son paradis artificiel : « Ici les espérances qui fleurissent dans les sentiers de la vie se marient avec la paix de la tombe... et une tranquillité qui ne semble pas être de l'inertie, mais plutôt le produit d'une activité infinie et parfaitement balancée, plane sur l'âme en repos »[1]. C'est précisément en ces mêmes termes que les mystiques pourraient décrire certaines phases de leurs transes.

Obtenir cette paix est une des fins de la vie mystique. Eckhart déclare quelque part que ce que toutes les créatures cherchent dans leurs aspirations spontanées est le repos : « La plus haute intention de Dieu dans ses œuvres est son repos en l'homme[2] et le plus élevé de l'homme est son repos en Dieu ». La fraternité des Amants de Dieu est tout à fait de son avis.

Nous avons déjà donné à entendre qu'il y a deux moyens d'arriver à la jouissance du calme intellectuel : 1° l'*organisation* ou centralisation; 2° la *réduction* ou l'apaisement des éléments mentaux.

L'organisation peut porter sur des éléments intellectuels purs et simples; elle résulte alors en ces glorieuses synthèses auxquelles arrivent parfois les philosophes[3]. Ou bien elle peut porter sur des idées chargées d'une valeur morale; c'est alors d'un conflit de tendances qu'il s'agit. Le premier cas sort de notre cadre. Le second a déjà été étudié dans le premier article; il nous faudra cependant y revenir dans une section prochaine.

Le second chemin — la réduction — est le plus aisé. On y entre de bien des façons. Les narcotiques; la danse effrénée (derviches, shakers); la fixation de l'attention, soit par les sens (doctrine Yogi, transes des Soufis; extases mystiques, etc.), soit par l'émotion esthétique (musique, etc.), sont autant de portes qui mènent au Nirvana.

Les religions combinent très habilement ces deux moyens : elles offrent une métaphysique qui prétend réconcilier toutes les contradictions et une méthode d'adoration qui circonscrit toujours, et parfois détruit entièrement la pensée. Nous n'avons à nous occuper ici que de la seconde de ces deux méthodes. Elle se trouve très clairement exposée dans les instructions laissées par les maîtres de la vie sainte.

Comme nous avons examiné ces enseignements avec quelque détail dans le chapitre traitant de l'*extase*, il suffire de rappeler

1. *Confession of an English opium Eater.*
2. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters*, p. 1118
3. Par exemple la joie de Descartes lorsqu'il entrevit la *Méthode.*

que, passer de la Méditation à la Contemplation, c'est simplifier le contenu de la conscience par l'expulsion de toutes les idées qui ne se rapportent pas directement au sujet de l'Oraison. La Contemplation est « une vue toute simple et ramassée », c'est-à-dire que dès les premiers pas dans la voie mystique. l'esprit est mis au repos, qu'il est délivré du brouhaha qui met aux abois le cerveau fatigué des efforts qu'il fait pour mettre de l'ordre dans les présentations disparates qui lui arrivent de toute part. Le calme devient de plus en plus complet à mesure que la conscience se vide. C'est ainsi que ces disciples du Christ savourent le Salut bouddhiste, le Nirvana. Mais il n'est pas du tout besoin que le mystique aille jusqu'à l'inconscience pour jouir de « la paix qui surpasse tout entendement ». Elle est le premier résultat de toutes les formes d'adoration : on ne peut pas tourner ses pensées vers le Symbole de tout bien, élever son cœur à lui, sans que la chair, le monde et le diable, disparaissent. Les mystiques n'ont donc pas seuls le secret de ce bonheur, toutes les formes de la religion chrétienne, toutes les religions même, le possèdent à divers degrés. C'est peut-être la plus universelle des valeurs religieuses. Si la religion n'apaisait pas, ne calmait pas, elle manquerait d'une de ses puissantes attractions.

Il ne faudrait pas croire que la béatitude qui accompagne d'ordinaire l'engourdissement, aussi bien que l'unification de la pensée, soit tout simplement due à l'absence ou à l'harmonie des idées. Un état de conscience horriblement pénible peut parfaitement coexister avec l'un ou l'autre de ces états intellectuels. On en a des exemples assez fréquents dans la maladie et dans le sommeil. On sait bien du reste qu'il ne suffit pas d'avoir la tête vide pour avoir le cœur plein. L'apaisement ne se produit que parce que l'unification ou la limitation de la pensée se trouve associée [1] à un relâchement des muscles qui sont généralement contractés pendant une activité pénible de la pensée. Si cette détente — équivalente à l'effet du massage — ne se faisait pas, la simplification de la pensée n'amènerait pas la jouissance. Le sentiment de béatitude qu'Egger [2] a noté dans certains évanouissements profonds et quelquefois dans les moments qui précèdent la mort, accompagne, croyons-nous, la simplification de la pensée et la détente musculaire qui se produit alors. C'est ce même double phénomène qui explique aussi le bonheur intense que nous avons fréquemment observé après la crise de la conversion [3].

1. Que ce soit comme cause ou effet, ou autrement, il n'importe pas ici.
2. Le Moi des mourants (*Revue philosophique*).
3. *Amer. Jr. of Psy.*, vol. VII, p. 351.

La cause physiologique de la jouissance en question est donc dans le cas présent l'inverse de ce qu'elle était dans la jouissance organique qui nous occupait dans la section précédente : un relâchement des muscles trop longtemps contractés au lieu d'une contraction des muscles habituellement au repos. Que l'intensité du plaisir soit moindre dans le premier que dans le second cas se comprend dès lors aisément[1].

Il est à peine nécessaire d'ajouter que chez le mystique l'accalmie intellectuelle est généralement accompagnée d'un sentiment d'amour, puisque c'est le *désir d'obtenir l'amour de Dieu* qui le fait méditer. On sait que dans les rares moments où Dieu accorde ses dernières faveurs, le tumulte de la passion amoureuse remplace la béatitude.

C. — **Besoin d'un soutien affectif.**

Ne pas avoir un ami sur lequel se reposer, savoir que l'on n'a part à l'estime d'aucun homme, est une souffrance morale plus douloureuse encore que le désarroi de la pensée.

Une des fonctions premières de la religion est de donner à ce besoin, par l'établissement des relations avec Dieu, une satisfaction plus parfaite que celle que les hommes y peuvent donner. Partout où il y a conscience de faiblesse et d'imperfection, en même temps que croyance à la possibilité d'entrer en communication avec la Divinité, ce motif est en évidence. Il n'en est pas de plus fondamental dans la religion chrétienne. Des passages comme ceux-ci l'expriment admirablement bien.

« L'Éternel est mon berger ; je n'aurai point de disette. Il me fait reposer dans des parcs herbeux et me mène le long des eaux paisibles. Il restaure mon âme et me conduit pour l'amour de son nom par des sentiers unis[2]... »

« Je suis le bon berger, et je connais mes brebis... et je donne ma vie pour mes brebis[3]. »

Romanes fournit un exemple frappant de la tristesse qui s'empare de l'âme obligée de renoncer à la croyance au Grand Consolateur[4].

1. Il nous semble que Murisier et surtout Pierre Janet, sont enclins à donner une beaucoup trop grande importance à la systématisation et à l'unification de la pensée dans la production de la béatitude des extatiques. La jouissance des amants de Dieu a, nous l'avons vu, plusieurs sources.

Voir Murisier, p. 68-72, et P. Janet, Une Extatique, *Bull. de l'Inst. Psy. inter.*, 1901, p. 239.

2. *Psaumes*, XXIII, 1, 2 et 3.

3. Jean, X, 14 et 15. Voyez aussi Jean, XIV, 16, 18, 21 ; XV, 5 et suiv.

4. Voir les dernières pages de *Candid Examination of Theism by Physicus.*

Quand cette croyance est absolument hors de question, l'homme en est réduit à chercher la satisfaction de ce besoin chez ses semblables et parfois, pour l'obtenir plus complètement, il les divinise. Le cas de John Stuart Mill vaut bien la peine d'être rappelé. Après la mort de sa femme, il lui fallut pour continuer à vivre s'accrocher à la mémoire de la disparue : « Depuis lors j'ai cherché les soulagements que mon état permettait, en vivant de façon que je puisse encore la sentir près de moi. J'achetai un cottage aussi près que possible de l'endroit où elle est enterrée et c'est là que je vis pendant la plus grande partie de l'année avec sa fille, ma compagne d'infortune et mon soutien. Le but de ma vie est celui qui était le sien et mes occupations celles qu'elle partageait, qui lui étaient chères et qui sont indissolublement liées avec son souvenir. Sa mémoire m'est une religion et son approbation me sert de guide [1]. »

Voilà l'épouse morte remplissant le rôle du Dieu des autres gens; voilà la genèse d'une déification chez un grand logicien du XIXe siècle. Elle est longue la liste des femmes élevées au rang de demi-dieu : les Béatrice, les Laure, les Clotilde de Vaux ne représentent que la petite proportion de celles que le génie de leurs adorateurs rendit célèbres.

Ce besoin de sympathie réconfortante prend un caractère tout à fait intéressant chez certains névropathes. Le Dr Paul Farey [2] rapporte, par exemple, le cas d'une femme tourmentée par diverses idées impulsives. Elle va voir son médecin environ une fois par mois. S'il la *reçoit bien*, elle se trouve bien pendant un mois; si, d'après les moindres indices, elle se figure qu'il est affairé, soucieux, fatigué, elle se trouve mal pendant tout le mois qui suit. En la présence du médecin « elle est comme engourdie et ne sait pour ainsi dire plus parler; elle ne retrouve sa pensée qu'une fois sortie de chez lui, mais la main qu'il lui a serrée est restée chaude; elle se sent remontée et réconfortée; elle a trouvé en lui le guide, le soutien moral, le directeur de la pensée dont elle a besoin. »

Les relations de Mme Guyon avec ses confesseurs étaient toutes pareilles à celles-ci. Elle soupire après la présence de M. Berthot et une fois auprès de lui, elle reste muette, si bien qu'il ne sait pas qu'en penser. Le froid qu'elle croit qu'elle lui montre l'afflige, la rend muette encore. Finalement, il l'abandonne. C'est sur ces entrefaites que le Père Lacombe parut sur la scène.

Les mystiques sont tous des natures tendres, sensitives, affamées

1. *Autobiography*, p. 251.

2. Stigmates de dégénérescence mentale et psychothérapie. *Rev. de l'Hyp.*, avril 1901.

de sympathies. Seulement, comme ils rejettent le soutien et l'amour des hommes, c'est Dieu qui prend leur place. L'oraison leur donne à un degré bien plus haut, ce que l'âme pieuse conventionnelle cherche dans la prière et la méditation; car, la Contemplation une fois dépassée, Dieu n'est plus seulement conçu et imaginé, il est *possédé*. Il entre dans l'âme de l'adorateur et la remplit tout entière d'une sécurité si douce qu'il lui arrive de s'endormir. Celui que Dieu reçoit ainsi reprend le joug de la vie quotidienne le cœur léger, la démarche assurée. Il n'y a plus d'isolement, car le souvenir des ineffables moments passés dans l'intimité divine demeure au fond de la conscience. « Un simple regard sur la divine image, que je porte gravée au fond de mon âme, me rend souverainement libre », disait sainte Thérèse.

Dieu en vient, chez eux, à suppléer à l'absence du père, de la mère, des époux; les supplante même parfois [1]. Il devient si bien *l'intime*, que certains extatiques en arrivent à le traiter avec une désinvolture surprenante. Voici, par exemple, sainte Thérèse qui, voulant gagner à la cause de son monastère une certaine personne, en parle un jour à Dieu en ces termes : « Seigneur, vous ne devez pas me refuser cette grâce; considérez que c'est là un bon sujet pour être de nos amis ». Dans une autre occasion, elle se plaint de ce qu'Il la néglige et lui donne à entendre clairement qu'à sa place elle se conduirait mieux que cela!

Le besoin de sympathie, d'affection, de considération est une des manifestations de l'instinct social. Seulement, il est ici tourné vers Dieu au lieu de s'adresser aux hommes. Il s'ensuit que, par ce côté, le mysticisme relâche, sous l'influence même d'un besoin éminemment social, le lien qui unit l'individu à la société.

D. — Tendance à l'universalisation de la Volonté.

Celui que Dieu aime assez pour l'élever à lui dans les transports de l'extase, n'a pas seulement comme preuve de la présence divine la jouissance organique et le sentiment de la sécurité dont nous venons de parler. Dieu se manifeste encore quelquefois directement à l'intelligence : il fait entendre sa voix pour conseiller, avertir et diriger, de sorte que ce privilégié n'en est pas réduit à connaître son Sauveur par les sentiments : il le voit dans des visions éblouissantes et il l'entend tout comme un de ses amis.

1. L'indifférence des mystiques à leur famille est frappante. Mme Guyon nous n a fourni un bel exemple.

Ces communications directes ne sont pas d'ordinaire dans l'intérêt de la prospérité matérielle de ceux qui en sont les sujets; elles ont pour but d'exercer une influence sur leur conduite morale: c'est-à-dire que leurs hallucinations sont au service de la tendance à l'universalisation de l'action. Nous disons *au service*, il faudrait dire plutôt que c'est sous l'empire de cette tendance que les hallucinations auditives directrices se produisent. A y regarder d'un peu près, la vie de tous les hommes abonde en idées et impulsions qui arrivent ainsi à l'improviste et comme du dehors, idées qui cependant ont été élaborées au dedans de nous, par la logique de nos propres désirs et de nos expériences. La considération des processus subconscients qui entrent en jeu dans ces circonstances, nous entraînerait trop loin. Qu'il nous suffise de remarquer que l'objectivation, dans l'intérêt des désirs, de conceptions élaborées tout entières par le sujet, est une habitude d'une portée incalculable dans la vie pratique en même temps que des plus curieux pour le psychologue.

La *Voix directrice* ne joue cependant qu'un rôle minime dans le conflit des forces morales chez les mystiques, si on compare son influence à celle de l'extase, ou, plus généralement, à celle de la Communion. Il n'est pas nécessaire que Dieu exprime sa volonté en paroles retentissantes pour que l'âme pieuse l'appréhende et soit renforcée dans son désir de l'accomplir. Ce serait ignorer la plus profonde valeur de la transe mystique que de ne pas savoir qu'elle est, chez les chrétiens avant et par-dessus tout, une réorganisation des tendances au profit de celles qui sont d'accord avec la volonté divine. S'approcher de Dieu dans la communion — qu'elle aille ou qu'elle n'aille pas jusqu'au Ravissement, n'importe que par le degré, — c'est se débarrasser des désirs mondains et rassembler en un groupement, plus compact et homogène, les tendances divines. Et cette polarisation des bonnes volontés s'opère nécessairement chez tous ceux qui recherchent Dieu pourvu que ce Dieu soit saint.

Quoique une bonne partie de notre premier article ait été consacrée à cette quatrième tendance, qu'on nous permette cependant d'y revenir brièvement.

Quand la voix de Dieu retentit dans l'âme, elle en change soudainement la disposition intérieure; elle l'attendrit, elle l'illumine[1]. L'effet est pourtant tout semblable sans la voix, car l'âme se sent en la présence de Dieu; plus que cela, elle sent Dieu en elle. « C'est

1. Sainte Thérèse, *Vie*, chap. xxv.

alors que l'âme voit sa faiblesse et l'inutilité de ses efforts... c'est alors que germent les promesses, les résolutions héroïques. » Mme Guyon disait du feu divin qu'il la mettait dans une jouissance qui tranquillisait en elle tous les désirs. Tous nos auteurs s'accordent à dire que, dans la transe, l'esprit est libéré des désirs égoïstes et impurs aussi bien que des autres souffrances.

Il est bien évident que l'unification des désirs, opérée dans la transe, ne disparaît pas au réveil sans laisser de trace. L'âme demeure, pendant une période plus ou moins longue, pénétrée des effluves divines ; elle se sent encore en la présence de l'Éternel et le monde reste sans charme : « Je ne trouvais plus ni ces défauts, ni ces répugnances, tout me paraissait consumé », disait Mme Guyon, du résultat de la première grande faveur divine. Et Ruysbroeck affirme que « la force aimante si fortement excitée continue à se répandre et elle efflue largement en fidélité et en amour envers tous les hommes ». Quelquefois, comme chez Mme Guyon, pendant sa première période de bonheur, le mystique demeure plusieurs mois dans une demi-transe analogue à l'état décrit par sainte Thérèse dans un passage déjà cité. L'influence divine se maintient alors suffisamment pour tenir l'homme naturel hors de vue. C'est une sorte de somnambulisme partiel durant lequel le sujet maintient un rapport avec Dieu et n'a qu'un contact incomplet avec le monde.

Mais l'influence du Dieu Saint se manifeste déjà avant la Communion, puisque la sainteté en est la condition. Pour se rendre digne de l'embrassement divin, l'homme doit se débarrasser de toute impureté de la volonté. « La pureté parfaite dans l'amour chrétien », est, comme le dit Hugo de Saint-Victor, « la condition préalable de l'Union » [1]. C'est bien ce que disait déjà l'évangéliste : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu ». Ruysbroeck, on s'en souvient, fait au commencement de son célèbre ouvrage un sublime tableau des vertus qu'il faut à l'âme qui veut aller à la rencontre de l'Époux.

Il se trouve ainsi que la carrière des mystiques chrétiens n'est qu'un long effort pour se rendre moralement digne de leur Seigneur : qu'on se remémore seulement les luttes de Tauler, de Mme Guyon, de Ruysbroeck et de leurs frères.

Cette condition a été incorporée dans la philosophie mystique. C'est le péché, dit-elle, qui nous sépare de Dieu. Il faut donc que l'homme renonce au mal en toute vérité s'il veut parvenir jusqu'à Dieu (Eckhart), car Il ne peut pas s'allier avec l'impure volonté.

1. Stöckl, *Philos. des Mitte lalters*, vol. I, p. 353-354.

L'association de ces deux caractéristiques, *amour et sainteté*, dans la conception du Dieu que les mystiques adorent, amène un résultat assez curieux. L'amour — même la volupté — devient l'auxiliaire de la sainteté, et la sainteté celui de l'amour, car, puisque Dieu est l'un et l'autre, on ne peut pas le rechercher et ne trouver que l'un de ces deux trésors. S'il est possible au mystique d'appeler ses transports charnels des élans divins, c'est précisément à cause du lien étroit qui relie l'amour à la sainteté dans la personne divine. La jouissance charnelle se trouve sanctifiée par ce contact, et la sainteté est revêtue des attraits de l'amour. Voilà une belle illustration de la suprématie des tendances sur l'intelligence. Toutes les phases de la vie mystique contribuent donc à cette même fin : la quiétude, la jouissance amoureuse, aussi bien que les communications directes par les sens, deviennent, chez ces passionnés de perfection morale, autant de moyens de fortifier les tendances divines aux dépens des autres.

IV. — Ce qu'est l'extase d'après les mystiques. Critique.

Nous venons de voir successivement ce qu'est l'extase des mystiques chrétiens et quelles sont les tendances qui s'y manifestent. Nous ne nous sommes pas encore occupés de ce qu'en pensent les mystiques eux-mêmes. C'est pourtant un point fort intéressant.

Ils font à son égard deux affirmations de la plus haute conséquence. Ils la disent : 1° une *Révélation* et 2° une *Union avec Dieu*, ou une identification de l'Individu avec l'Essence absolue [1].

C'est à cette interprétation de leurs expériences qu'ils doivent surtout leur célébrité et l'honneur que le monde religieux leur accorde. Que faut-il en croire? Ne sont-ce là que les titres d'une noblesse imaginaire, le piédestal sur lequel l'orgueil de ces humbles est placé?

Quand on s'est bien convaincu, par les descriptions des mystiques eux-mêmes, que dans l'Extase la pensée est d'abord limitée, puis affaiblie jusqu'à faire place à l'inconscience, on a le droit d'être surpris de la première de ces prétentions. Voyons un peu quel sens légitime elle peut bien avoir. Nous nous adresserons ensuite à cette étonnante interprétation qui assimile une succession particulière de sensations et d'images, de désirs et de volitions, à l'essence divine.

1. Les contradictions qu'il pourrait y avoir entre ces deux prétentions et, en général, dans les doctrines mystiques sortent de notre cadre. Nous prenons leurs idées comme elles sont et nous cherchons seulement à en montrer les origines et la part de vérité qu'elles peuvent contenir.

Que les amants divins parlent des faveurs mystiques comme d'une inspiration, c'est correct puisqu'ils en sortent réconfortés et revêtus d'un nouveau zèle en même temps que pénétrés d'un sentiment plus profond de leur péché; qu'ils la donnent comme une révélation d'amour, ils sont encore dans le vrai puisque leur transe est amoureuse; mais qu'ils la déclarent une révélation à l'intelligence, et on ne les entend plus. C'est pourtant cela qu'ils disent, ou qu'on leur fait dire d'ordinaire. Demandons donc à leurs œuvres de nous mettre au clair sur ce point et allons d'abord à Mme Guyon. Elle parle de son introduction à la vie dévote : « Dès ce moment, il me fut donné une expérience de sa présence dans mon fond; non par pensée ou par application d'esprit, mais comme une chose que l'on possède réellement d'une manière très suave [1] ». Et plus loin : « Rien ne se passait de mon oraison dans ma tête; mais c'était une oraison de jouissance et de possession dans la volonté... c'était une oraison de foi qui excluait toute distinction : car je n'avais aucune vue de Jésus-Christ ni des attributs divins... toutes distinctions se perdaient pour donner lieu à l'amour d'aimer avec plus d'étendue, sans motif ni raison d'aimer [2]. » Et encore au chapitre x : « La foi s'empare si fort de l'entendement qu'elle le fait défaillir à tout raisonnement, à toutes les lumières distinctes, à toutes les clartés, fussent-elles les plus sublimes ». Mme Guyon est partout d'accord avec ces passages et nous n'en pourrions citer aucun des autres mystiques chrétiens que nous étudions qui la contredisent réellement dans cette affirmation essentielle : l'Union avec Dieu se fait *en dehors de l'intelligence, c'est une Union du cœur et de la volonté.* Saint François se fonde même sur cette distinction qui sépare *la sainte de la diabolique extase* : « L'extase sacrée ne se prend, n'y attaque jamais tant à l'entendement qu'à la volonté, laquelle elle émeut, échauffe et remplit d'une puissante affection envers Dieu, de manière que si l'extase est plus belle que bonne, plus lumineuse que chaleureuse, plus spéculative qu'affective, elle est grandement douteuse et digne de soupçon [3]. » Si Ruysbroeck se laisse aller à dire que « l'homme vivant dans la perfection morale est souvent excité à voir le Christ, son Époux, et à voir ce qu'il est en lui-même », il ajoute : « c'est la suprême science acquise en la vie active, de reconnaître ainsi dans la lumière de la foi que *Dieu est inconcevable et incogniscible* [4] ». Il ne s'est donc pas révélé. Mais quoique

1. *Autobiographie*, vol. I, p. 86.
2. Chap. VIII.
3. *Traité*, liv. VII, chap. VI.
4. *Les Noces*, liv. Ier.

Dieu ne se révèle pas à l'intelligence et que le mystique ne le connaisse — dans le sens ordinaire du mot, c'est-à-dire par l'entendement — ni plus ni moins après qu'avant la transe, — il n'en est pas moins vrai qu'à mesure qu'il entre, il se sent s'approcher de Dieu et qu'en revenant à lui il se sent sortir de sa présence. Comment pourrait-il en être autrement puisque dans la transe *l'idée de Dieu* et *un sentiment d'amour* règnent seuls? Cela ne serait-il pas suffisant pour produire ce sentiment? Est-ce que dans les circonstances semblables, les amants terrestres ne se disent pas *unis*, *fondus*, *passés* l'un dans l'autre?

Le même sentiment d'intimité le suit au sortir de la transe puisque, pour un moment du moins, les mauvais désirs ont disparu et que l'âme est à l'unisson avec Dieu. Il ne faut, dès lors, pas s'étonner si les mystiques se servent quelquefois des mots révélation, compréhension, illumination pour décrire cette harmonie de leurs sentiments et de leur volonté avec ceux qu'ils prêtent à Dieu, sans vouloir signifier par là une illumination de l'intelligence.

C'est dans ce sens qu'il faut interpréter plusieurs des passages où ces mots se trouvent ; celui-ci, par exemple, attribué à Eckhart : « J'ai une puissance dans mon âme qui me permet d'appréhender Dieu : rien n'est plus près de moi que Dieu, Il est plus près de moi je ne le suis de moi-même[1]. »

Ce sentiment d'intimité, né de l'amour et de l'union des volontés, pourrait, à lui seul, faire croire à des intelligences peu critiques, qu'il y a eu pénétration de Dieu par l'entendement. C'est ce qui est arrivé à sainte Thérèse. A plusieurs reprises, elle essaye de décrire Dieu comme elle croit l'avoir vu et compris, chaque fois elle découvre qu'elle n'en peut rien dire. Un jour, au sujet d'une vision particulièrement lumineuse, elle revient à la tâche. Voici avec quel succès : « Je dirai que la divinité est comme un diamant d'une transparence souverainement limpide, et beaucoup plus grand que le monde ; ou bien comme un miroir semblable à celui où l'âme m'était montrée dans la vision précédente ; seulement, c'est d'une manière incomparablement plus sublime et je sens que je n'ai point de termes pour l'exprimer[2] ». De la lumière, c'est tout ce qu'elle a vu.

Cette illusion est encore renforcée par une autre expérience connue de tout le monde et assez fréquente chez nos sujets. Voici comment Tauler la décrit : « Quand toutes les puissances de l'âme sont ainsi ramassées et tournées en dedans, il arrive souvent que

1. Sermon pour le deuxième dimanche de l'Avent.
2. *Vie*, p. 538.

certaines vérités éternelles se présentent à elle avec une clarté irrésistible. Ceci se produit assez fréquemment le matin juste avant le réveil[1]. » Cette dernière observation est très juste, c'est surtout dans le sommeil léger que cette illusion se produit. Nous disons illusion, parce qu'au réveil il ne reste d'ordinaire rien de plus *que le sentiment* d'avoir saisi quelque grande vérité.

La psychologie de ce phénomène n'est pas douteuse. Supposez que les objections et les contradictions qui s'élèvent devant un esprit aux prises avec un problème difficile, n'apparaissent pas et que de plus cette réduction de l'activité cérébrale soit accompagnée d'un sentiment d'aisance, de légèreté et de puissance et vous aurez tous les éléments nécessaires à l'explication de l'illusion. Or c'est là précisément ce qui arrive souvent dans le sommeil. On trouve encore ce sentiment d'aisance parfaite dans certains rêves sans qu'il y soit question de la solution d'un problème, comme par exemple celui du vol ou du bond, fréquent chez certaines personnes.

Un autre élément vient encore compliquer le problème. Dieu fait quelquefois entendre sa voix pendant l'extase pour fortifier ou pour diriger. Dans ce dernier cas, il dicte la conduite à suivre. C'est bien là une révélation à l'intelligence.

Il y a plus que cela : même lorsque Dieu n'a pas parlé, le mystique croit voir son chemin plus clairement lorsqu'il revient à lui, et cette idée n'est pas fausse comme les autres, puisque le silence des mauvaises passions éclaircit réellement l'intelligence.

S'il ne voulait désigner que ces deux derniers faits lorsqu'il parle de révélation intellectuelle, l'extatique serait entièrement dans le vrai; seulement elle n'aurait qu'une valeur assez modeste, cette rare révélation, car après tout il sent bien qu'elle ne dépasse que peu ou pas du tout les produits de sa propre intelligence. C'est la présence des autres facteurs — l'union des volontés et le contact par l'amour — qui le conduit à une idée si haute du rôle de Dieu et alors, puisqu'il ne peut cependant pas donner une forme verbale aux révélations qu'il sent avoir reçues, il en arrive assez naturellement à la doctrine bien connue d'une faculté au-dessus de la raison, mystérieusement incompréhensible : « La manifestation du Père élève l'âme au-dessus de la raison, en la nudité sans images; l'âme est simple, pure et vide de tout, et en cette pure vacuité, le Père montre la clarté divine. En cette clarté, ne peuvent entrer la raison ni les sens, l'observation ni la distinction, tout ceci doit rester au-dessous d'elle... Mais l'œil simple, au-dessous de la raison et au fond

1. Sermon pour la Pentecôte.

de l'intelligence, est toujours ouvert et regarde et contemple, d'une vision nue, cette lumière par cette lumière même[1]. » Cette conviction en la mystérieuse connaissance qui s'obtient dans l'extase est générale dans toutes les classes de mystiques et même au dehors, chez ceux qui ne portent pas ce nom. C'est une des superstitions religieuses les plus accréditées. Nous croyons en avoir montré les sources :

1° Le sentiment d'intimité provenant surtout du lien d'amour et de la disparition des désirs opposés à la volonté divine ;

2° L'illumination illusoire, assez fréquente dans le sommeil, née l'exclusion des oppositions mentales et d'un sentiment d'aisance et de puissance ;

3° Les hallucinations visuelles et surtout les hallucinations auditives directrices ;

4° L'appréhension plus claire de la volonté divine au sortir de l'extase.

Passons à la seconde prétention des mystiques, celle qui voudrait faire du *Sommeil des puissances* une *Union avec Dieu*[1], une synthèse de l'Esprit et de l'Absolu, du Moi et du Non-moi. C'est la doctrine la plus fondamentale de la philosophie mystique et l'opinion la plus chère aux Amants divins.

Nous sommes ici bien certainement en présence d'affirmations qui dépassent les données de l'expérience; ce sont des interprétations. Sont-elles légitimes? Voilà la question qui se pose. La méthode à suivre est celle que nous avons énoncée plus haut : mettre la doctrine en présence des sources dont elle est issue, c'est-à-dire en présence de l'expérience mystique. C'est au fond précisément ce que nous avons fait tout le long de ce travail. Il nous reste pourtant à examiner un argument basé non plus sur l'expérience immédiate, mais sur une conception de Dieu déduite *a priori*.

En cherchant à comprendre Dieu par la raison discursive, certains philosophes sont arrivés à une notion qui se trouve correspondre à l'état de l'individu dans la transe mystique. Ayant constaté cette similarité, ils ont affirmé l'identité de l'homme extasié avec Dieu. Disons avant d'aller plus loin qu'il est impossible de savoir jusqu'à quel point c'est l'expérience de la transe elle-même qui a guidé l'intelligence dans la formation du concept en question.

Voici cette conception de Dieu d'après Eckhart. L'Être primor-

1. Ruysbroeck, fragment de *Die Spieghel der ewigher Selicheit*, dans la préface à la traduction des *Noces*, par Mæterlinck. Il ne semble avoir vu que de la lumière.

dial — il l'appelle *Grund-Boden*, *Wurzel* — est la plus simple des substances. Il n'est ni ceci, ni cela, il est l'Être sans être — *das Wesen ohne Wesen* — au-dessus de toute existence. Aucun prédicat ne peut en être affirmé, car ce à quoi on peut rattacher un prédicat est par là même déterminé et n'est par conséquent pas encore Dieu [1].

Les créatures n'ont, en tant qu'individus, aucune existence réelle : elles n'existent qu'autant qu'elles sont parties intégrales de l'Être.

Boehme, Suzo et Tauler sont en général d'accord avec Maître Eckhart. Boehme, par exemple, qui se sert du mot *Urgrund* pour désigner l'Essence la décrit comme sans forme, absolument indéterminée; elle est l'unité et l'identité parfaite; elle est le rien, l'abîme, l'infini [2].

Dieu, dont rien ne peut être affirmé, étant cependant ainsi défini, la transe mystique complète se trouve être l'état de conscience qui s'en rapproche le plus. Car, à mesure qu'on y entre, les distinctions qu'appréhendait l'intelligence deviennent de plus en plus vagues ; tout se brouille dans l'homogénéité. La multiplicité des choses fait place à un Grand Tout simple, sans attribut mystérieux, infini.

Ici on se heurte à l'invraisemblable. En elle-même, sans plus, la transe mystique complète n'est rien; non pas ce Rien qui est l'Être même, avec lequel on jongle si drôlement en métaphysique, mais un rien qui n'est rien. Comment donc a-t-on pu aller jusqu'à identifier à Dieu l'inconscience pure et simple, par quelle magie a-t-on attribué à l'inconscience parfaite assez de réalité pour la diviniser ? C'est sans doute, en partie, parce que ces personnes n'ont rien trouvé de mieux pour satisfaire leur désir de s'élever jusqu'à Dieu : Qui veut peut, dit le proverbe. Mais il y a d'autres raisons.

L'âme qu'ils décrivent comme toute nue, toute vide sans distinction aucune, ne leur semble pourtant pas être le néant. C'est pour eux quelque chose de plus et de mieux, et voici pourquoi. Quand la conscience une fois de retour se met à penser au moment antérieur et sent un vide, ce vide, ce rien, en devenant ainsi un objet de la pensée, prend existence et devient le Rien qui cependant est. Il possède dès lors une sorte d'existence, celle que la conscience donne à tous ses objets. Seulement, et voici l'erreur de nos auteurs, ce *rien pensé* n'est aucunement la même chose que le rien d'auparavant qui n'était pas pensé. Sans cette confusion, l'inconscience de l'extase ne pourrait guère être divinisée.

Ce n'est pas tout; il nous faut noter encore certains mots, cer-

1. *Prädigten*; Stöckl, *Philos. des Mittelalters*.
2. Voir le chapitre de Boutroux sur Boehme, dans son volume d'*Etudes d'histoire de la Philosophie*.

taines petites phrases, que nos philosophes laissent glisser dans leur définition de l'absolu et qui rendent l'identification en question plus intelligible. Eckhart, par exemple, appelle le *Grund*, l'Éternel Silence se reposant en lui-même. Boehme dit que l'*Urgrund* n'est que silence, repos sans commencement ni fin, paix éternelle. Il le dit aussi exempt de la souffrance et va jusqu'à l'appeler « bien éternel », « éternelle douceur » et « éternel amour[1] ». Il serait mal à propos de s'étonner que le Rien dont on ne peut rien affirmer, ait toutes ces belles qualités : les philosophes ne peuvent pas toujours être conséquents, mais ils sont toujours humains. Donc, s'ils désirent s'unir à Dieu, ce n'est pas parce qu'il est l'absolu qui n'est rien, dont on ne peut rien affirmer. Oh, non! ils ne sont pas plus amateurs du néant comme néant que les autres hommes. Il lui faut des qualités plus positives et surtout plus désirables pour qu'ils le recherchent et si, par hasard, l'intelligence arrive à une définition qui ne donne pas satisfaction aux désirs fondamentaux de la nature humaine, eh bien! tant pis, on oubliera la logique, le temps qu'il faut pour introduire dans le Rien ce silence, ce repos, cette douceur et cet amour qui sont les motifs réels et suffisants de la passion mystique.

Ce que nous venons de dire de la définition de Dieu par les mystiques s'applique, point par point, à celle du *nirvana* bouddhiste. La logique rigide en fait l'équivalent du néant pour lequel l'homme ne peut avoir aucun goût. De fait, il est, dans l'esprit des Hindous, le repos, la paix, la jouissance parfaite, tout comme l'absolu mystique[2].

1. Boutroux, *loc. cit.*

2. Nous ne résistons pas au désir de citer certains passages de saint Augustin rapprochés par Récéjac et qu'il appelle les derniers termes que saint Augustin a pu trouver pour donner une définition positive de Dieu : — « Qu'aimé-je donc quand j'aime mon Dieu?... Je me suis efforcé de le saisir dans ma propre intelligence, au-dessus de toutes les images des choses; mais au moment où j'arrivais à ce siège de l'être... je ne pus fixer mon regard et, impuissant, je retombai dans les pensées vulgaires. Je n'emportais de cette vision qu'un souvenir plein d'amour et comme un regret de choses qu'on a odorées, mais qu'on n'a pas pu porter à sa bouche... » (*Essais sur la connaissance mystique*, p. 133 et 134.)

On pourrait aussi déduire du passage suivant ce qu'Amiel appelle Dieu. Il est daté *31 mars 1873, 4 heures de l'après-midi*, c'est-à-dire le moment où ceux qui digèrent mal sont d'ordinaire la proie d'un sourd malaise. « Depuis une heure je me sens une inquiétude indéfinissable : je reconnais mon vieil ennemi... C'est un vide et une angoisse, le manque de quelque chose : quoi? l'amour, la paix, Dieu peut-être... De toutes les heures du jour, quand le temps est superbe, c'est l'après-midi, vers 3 heures, que je trouve surtout redoutable. Jamais je ne sens plus qu'alors « le vide effrayant de la vie », l'anxiété intérieure et la soif douloureuse du bonheur. » (*Journal*, II, p. 146-147.)

Posséder Dieu au milieu de l'après-midi semblerait être, d'après ce passage, à peu près synonyme de jouir d'une bonne digestion. Comparer Godfernaux, *Revue Philos.*, février 1902.

V. — Résumé et généralisations.

Nous avons distingué quatre tendances dans la religiosité mystique :

1° Tendance à la jouissance organique;
2° — à l'apaisement de la pensée par unification ou réduction;
3° — à la recherche d'un soutien affectif;
4° — à l'universalisation de l'action.

La satisfaction de la première donne la volupté; celle de la seconde, la quiétude; celle de la troisième, la force dans la confiance; celle de la quatrième, la paix doublée d'un sentiment d'ennoblissement. On pourrait donc considérer le mysticisme comme une des formes de la recherche du bonheur. Ses Amants divins lui font sans contredit une rude chasse. Ils ne se contentent pas de l'étroit fragment qui suffit à certains autres groupes de chrétiens — aux Puritains, par exemple —; ils en veulent toute la gamme, depuis les tressaillements voluptueux jusqu'à la noble joie que donne la réalisation de l'idéal moral. Pourtant ils méritent aussi le nom d'ascètes. Cette apparente contradiction résulte de la distinction qu'ils font entre les joies qu'ils croient provenir de Dieu et de l'harmonie de leur volonté avec la sienne, et celles qui ont une cause intérieure : sensuel vis-à-vis des premières, ascète vis-à-vis des secondes, voilà le mystique chrétien.

Un des traits distinctifs de nos mystiques est donc de ne pas renoncer aux plaisirs de la chair, tout en la faisant plier aux ordres de la raison universalisée. L'effort qu'ils accomplissent pour arriver à ce double but, regardé comme contradictoire par une bonne partie de la chrétienté, résulte en un détournement des énergies sexuelles. Ce côté de la vie mystique nous est apparu comme l'expression extravagante de la lutte que la chrétienté livre à l'homme primitif (l'homme *naturel*) dans l'intérêt de son avancement vers l'universalisation. Cette lutte sort de sources trop profondes pour ne pas avoir des résultats psycho-physiologiques permanents.

Qu'elles soient de Dieu, du monde, ou du diable, ces jouissances ont la même base physiologique et elles procèdent des mêmes besoins : c'est toujours la chair qui veut vivre, vivre dans la quiétude, vivre dans les délices de l'amour, vivre dans la sévère, mais profonde joie du devoir accompli. Ces jouissances sont cependant accompagnées chez le mystique par d'autres idées. Ce fait introduit dans sa psychologie une différence qui nous paraît être de la plus

haute signification. Si nous n'avons fait qu'indiquer vaguement la valeur de la substitution de la notion Dieu-Amour-Sainteté aux idées qui sont d'ordinaire liées aux mêmes plaisirs, c'est parce que nous réservons ce sujet pour une étude spéciale sur les moyens religieux, leur efficacité et leur valeur.

Nous disions tout à l'heure que le mysticisme peut être envisagé comme une des formes de la recherche du bonheur. C'est un point de vue que l'on peut prendre pour n'importe quelle activité humaine. Seulement on ne dit vraiment rien en faisant cette affirmation indéniable, attendu qu'on en peut dire autant de chaque action consciente de toutes les créatures. Ce qui les distingue et ce qui les place dans l'échelle des êtres, ce sont les différentes espèces de bonheur qu'elles reconnaissent, les différentes sources d'où elles le tirent et l'ordre de préférence dans lequel elles les rangent [1]. C'est pourquoi il fallait dire quelles jouissances nos mystiques recherchent et où ils les trouvent. C'est précisément ce que nous avons tâché de faire dans la présente recherche sur leurs tendances religieuses. Une des conclusions auxquelles nous sommes arrivé est que la jouissance provenant du triomphe des désirs en harmonie avec la volonté divine est celle à laquelle les mystiques attachent la plus haute valeur — une valeur *ressentie* et non pas seulement conçue. Ce point les sépare psychologiquement des innombrables civilisés qui *comprennent* bien que faire aux autres comme nous voudrions qu'ils nous fissent à nous-mêmes est la plus haute maxime de la conduite sociale, mais qui n'y sont pas contraints par la sanction substantielle du plaisir et de la douleur. Il y a ici une différence analogue à celle qui existe entre savoir théoriquement que tel mets est indigeste et cependant n'en ressentir que de l'attrait, et cet autre fait bien connu : savoir qu'il est mieux de ne pas le manger et, en plus, ressentir pour lui une répulsion instinctive presque incoercible.

Le présent travail se trouve être presque exclusivement une

1. Un des phénomènes les plus intéressants que nous ayons rencontrés dans nos lectures, est la lutte chez Mme Guyon entre des jouissances d'ordre différent. Pour elle comme pour les autres mystiques chrétiens, la plus haute joie provenait de la réalisation de l'idéal moral. Lorsque la période de dépression commença, elle avait la conviction que sa conduite était autant d'après le cœur de Dieu que lorsqu'elle jouissait de ce qu'elle croyait être des faveurs divines. Mais la misère physiologique du moment était si grande qu'elle détruisait presque, le bonheur du juste. La pauvre femme ne pouvant plus croire à sa bonne conscience, se cherchait des défauts. Elle en vint à affirmer l'existence en elle d'imperfections qu'elle ne connaissait pas. Nous avons ici une belle illustration de l'opposition de la quantité à la qualité dans le domaine du plaisir.

étude de l'extase et cela pour une raison suffisante déjà mentionnée : l'extase résume la religiosité mystique. C'est dans l'extase que l'on peut observer les manifestations les plus marquées des tendances, des idées qui les accompagnent et des satisfactions correspondantes. Nous avons en plus affirmé que l'étude du mysticisme chrétien est dans les grandes lignes celle de la religiosité chrétienne en général. Nous ne voulons pas terminer sans donner un premier développement à cette idée.

Qu'est-ce que les dévotions ordinaires, chez les protestants aussi bien que chez les catholiques romains? Ne sont-ce pas des exercices qui concentrent la pensée sur un sujet comme la bonté de Dieu et sa justice, nos offenses et nos souffrances, dans le but de bénir et d'adorer le Créateur, ou pour nous humilier, demander grâce et obtenir ses faveurs? Dans cette attitude, le monde tend à disparaître, l'âme est recueillie, elle rentre en elle-même, elle s'unifie. Dieu et nos relations avec lui deviennent le centre de la conscience tout comme dans les premiers degrés de l'extase mystique, mais avec moins d'intensité. A mesure que cette concentration se prolonge, la tendance au monoïdéisme s'affirme et le contenu intellectuel de la conscience devient plus vague, suivant la loi psychologique qui veut que l'esprit ne puisse pas demeurer longtemps sur le même sujet sans s'engourdir. D'habitude, le résultat affectif, presque immédiat de cette concentration de l'activité mentale sur l'idée de Dieu, est agréable. L'âme se trouve allégée, le monde ne l'obsède plus.

En se débarrassant des désirs désapprouvés et du tourbillon fatigant d'idées et de tendances qui constituent son contact avec le monde, l'âme se dit redevenir elle-même, se retrouver : elle entre « dans la paix de son Seigneur ».

L'idée du Dieu bon et juste produit souvent, pour commencer, le sentiment de culpabilité et d'humilité. Le repentir suit accompagné de tristesse. Mais bientôt la reconnaissance et puis l'amour jaillissent du cœur qui se sent pardonné. Les sentiments tendres, une fois présents, contribuent eux aussi à l'apaisement de la pensée, ils s'y substituent. Si bien que souvent l'âme pieuse finit sa dévotion dans un doux assoupissement duquel elle sort rayonnante et fortifiée.

N'est-ce pas là point par point — mais avec une intensité moindre — ce qui se passe dans l'Extase?

Il y a sans doute des dévotions d'un autre caractère. Le suppliant ne trouve, par exemple, pas toujours le pardon et alors ce n'est pas la paix, l'amour et la force qui est son partage, mais leurs opposés.

Seulement ce cas est un élan religieux avorté. Lorsqu'il est complet il va, chez les civilisés jusqu'au pardon, à la paix, à la confiance; qui n'y arrive pas s'arrête au milieu du chemin.

L'attitude religieuse par excellence est, suivant les mystiques, *une transe amoureuse dominée par l'idée tendancielle Dieu-Sainteté.* Un pas de plus nous conduira à la généralisation la plus large que nous puissions faire touchant cette attitude dans la religion en général. Elle est chez tous les peuples et à tous les degrés de développement une transe de la plus haute valeur affective possible, et, par conséquent, souvent amoureuse, dominée par une idée tendancielle différant suivant les religions, mais comprenant partout les désirs et les besoins les plus élevés de l'individu ou de la société[1].

Puisque l'homme dans la transe est suggestible à un très haut degré, il s'ensuit que la sagesse empirique des nations a trouvé et mis en usage dans la religion un des moyens les plus efficaces de faire triompher les désirs les plus chers au cœur humain.

Jusqu'ici, c'est-à-dire quant à ce qui concerne ses motifs, la religion chrétienne ou, si vous voulez, le mysticisme chrétien, est parfaitement rationnel, et n'a rien qui puisse le faire accuser de transcendance, puisque la recherche de Dieu signifie essentiellement la recherche de la satisfaction d'une, de plusieurs, ou de toutes les quatre tendances que nous avons indiquées. Il n'en mérite pas moins le caractère sacré dont on le revêt, mais seulement pour autant que ces tendances elles-mêmes en sont dignes et pas davantage.

Il est, de plus, évident que ces tendances ne sont pas le moins du monde la propriété particulière de la religion. Elles se manifestent dans toutes les phases de la vie. La volupté « spirituelle » se trouve ailleurs qu'en Dieu; le calme, la paix de l'esprit est un des biens séculiers les plus recherchés, à certains moments du moins; il en est de même de la force que donnent la sympathie et l'amitié. Quant à la tendance à l'universalisation de l'action, elle est si peu la possession exclusive de la religion qu'on a l'habitude de refuser le nom de religion à la recherche pure et simple de la moralité. Nous n'avons donc découvert aucune tendance religieuse *per se*, mais tout simplement des tendances humaines qui remplissent la vie tout entière. Si on les rencontre dans la religion, c'est parce qu'elle est une partie de la vie humaine. Il ne pourrait du reste pas en être autrement.

1. L'usage des boissons fermentées, des narcotiques, de la danse effrénée, etc. se retrouve dans toutes les grandes cérémonies religieuses de tous les peuples.

Mais alors quel est l'élément qui différencie la vie religieuse de la vie séculière, car enfin l'une n'est pas l'autre? C'est le ou les moyens que l'homme met en jeu pour obtenir la satisfaction de ses désirs et non pas ces désirs eux-mêmes qui séparent la religion du reste de la vie[1]. Mis en termes psychologiques, ce n'est pas la volonté (au sens de Schopenhauer), mais la connaissance qui les distingue.

Lorsqu'on comprend que la différence entre les âmes religieuses et celles qui ne le sont pas — à supposer qu'il y en ait — n'est pas dans les aspirations, dans les désirs, dans les tendances, c'est-à-dire dans les sources mêmes de la vie, mais seulement dans les moyens employés pour arriver au même but, la religion prend un aspect assez différent de celui qu'elle revêt ordinairement aux yeux du monde.

JAMES H. LEUBA.
Bryn Mawr, États-Unis.

1. Voir le *Monist*, XI, p. 571-573.

DES IMAGES SUGGÉRÉES PAR L'AUDITION MUSICALE[1]

I

Si l'on donne le nom « d'imagination musicale » à la fonction par laquelle, quand nous entendons certaine musique, il nous arrive d'ébaucher quelque chose d'équivalent à un spectacle, l'imagination musicale, ainsi définie, existe chez un grand nombre de personnes.

1. Les pages qu'on va lire ont pour origine une note imprimée par M. Ribot à la suite de son livre sur *L'Imagination*. Il nous a prié de les développer et nous a demandé une étude sur l' « Imagination musicale ».

Prise au pied de la lettre, une telle étude équivaudrait, ni plus, ni moins, à une psychologie du compositeur. Écrirons-nous un jour, non pas cette psychologie, encore mal « informée », mais quelques chapitres destinés à lui servir de contribution? Essaierons-nous de dévoiler le mystère de l'inspiration musicale par lequel, à ses heures, se laissait désorienter la sagacité d'un Paul Janet, puisqu'il croyait à cette inspiration, comme qui croirait, ou peu s'en faut, à une descente du Saint-Esprit? Peut-être. En tout cas, s'il n'y a pas mystère, il y a problème. Mais l'examen du problème peut être ajourné sans inconvénient. De l'imagination musicale entendue comme l'organe essentiel d'un Rossini ou d'un Berlioz, nous ne dirons donc rien aujourd'hui.

Les faits qui vont être rassemblés, comme ceux que nous avons déjà essayé de décrire, se passent assez loin du monde des artistes. Ainsi que les phénomènes étudiés jadis, ils apparaissent sur les confins du groupe des amateurs et du *Vulgus sine nomine*. Les fonctions musicales qui rendent possible une *Damnation de Faust* diffèrent-elles seulement en degré de celles qui suffisent à un habitué des concerts du dimanche pour lui permettre d'applaudir la *Marche hongroise* ou la *Sérénade* de Méphistophélès? Les dons du compositeur se rencontrent-ils à l'état de germe chez l'amateur ou même chez le simple auditeur, ami intermittent de la musique? En dépit de l'extrême prudence avec laquelle il convient de s'engager dans ces obscurités, on peut croire que chez nos ancêtres des temps préhistoriques, le travail musical n'était pas divisé. L'amateur ne s'y distinguait vraisemblablement pas de l'inventeur. Les germes de toutes les facultés musicales étaient confondus. Il n'est donc pas invraisemblable d'imaginer, du simple auditeur à l'amateur, une chaîne aux anneaux progressivement grossissants. Notre thèse est tout ce qu'il y a de plus admissible. Quant à y mesurer la part de la vérité et celle de l'inexactude ou de l'erreur éventuelle, l'avenir s'en chargera.

Et de même, c'est aux psychologues de l'avenir que nous laissons le soin de contrôler nos observations par l'expérimentation. Notre opinion n'est pas que la psychologie de l'homme en tant que musicien eût donné des résultats meilleurs si, au lieu de regarder en nous, il nous avait paru bon d'interroger les autres et de dresser des statistiques. MM. les rédacteurs de l'*Année Psychologique*, si curieusement faciles à mécontenter toutes les fois qu'on fait de la psychologie à domicile, et non au laboratoire, peuvent être sûrs que nous avons beaucoup réfléchi et beaucoup observé, et que nous avons souvent interrogé nos sem-

Chez un grand nombre ou chez tous? La question n'est pas indifférente. Ne discutons pas en ce moment. Il nous suffira de décrire.

Il est assez impossible d'entendre l'ouverture de *Guillaume Tell*, par exemple, sans y percevoir rien de plus qu'un simple défilé de formes musicales. Au moment où, dans l'introduction de l'*ouverture*, le *tremolo* des timbales vient interrompre le chant mélancolique du violoncelle, si, dans l'auditoire, tous reconnaissent la timbale, beaucoup à travers la timbale reconnaissent le tonnerre et se représentent la préparation d'un orage. Nous avons essayé ailleurs une « analyse pittoresque » de l'ouverture de *Guillaume Tell* et nous l'avons faite sans le moindre embarras.

Passons maintenant de l'ouverture de *Guillaume Tell* à une autre beaucoup moins célèbre, mais qui, en son genre, n'est pas très loin du chef-d'œuvre, celle du *Pardon de Ploërmel*. Nous en avons cherché la signification pittoresque et dramatique, et l'ayant trouvée, nous avons été surpris des lenteurs de notre découverte [1]. C'est donc que la signification de l'œuvre ne manque pas, tout au moins, d'un peu d'obscurité. Mais l'état d'âme ou d'imagination d'un homme faisant métier de critique n'est pas ce qui nous occupe. Représentons-nous le premier venu écoutant, au théâtre, cette œuvre symphonique de Meyerbeer, l'une des meilleures qui soient parties de sa main. Il fut un temps où nous étions nous-même ce premier venu, alors qu'aux environs de la treizième année, nous entendions gémir les violons et tinter la clochette. Cette clochette n'était point là uniquement pour l'effet musical. A un premier thème de valse, un thème mélancolique presque douloureux, un autre succède, plus

blables, si nous ne leur avons jamais adressé de questionnaires à remplir. Ces questionnaires, à parler franc, ne nous causent aucune défiance. Mais ce n'est pas le moment de les rédiger. L'essentiel est tout d'abord de faire le programme de la psychologie du musicien. Il y a là une table de matières indispensable à dresser. Le premier effort du psychologue doit porter sur la nature des choses à savoir. Puis quand il s'est rendu compte des questions à poser, sa tâche la plus immédiate doit être de recueillir les réponses vraies ou simplement vraisemblables. Nous espérons ne pas nous voir contester le seul mérite auquel nous ayons lieu de prétendre : celui d'avoir inauguré ce genre de recherches. Nous avons frayé la voie. D'autres bâtiront sur la route.

1. En effet, pour qui sait écouter attentivement cette *ouverture* il est assez clair qu'elle n'est rien de plus qu'un prologue, ajoutons, un prologue musical et dramatique tout ensemble. Le héros du drame, Hoël, raconte au premier acte comment Dinorah, la chevrière est devenue folle. Elle était sa fiancée, à lui Hoël. Le mariage même allait être célébré, lorsque la procession nuptiale fut dispersée par l'orage. La foudre tomba tout près de la fiancée. Et la fiancée en perdit la raison. Le cortège nuptial dispersé par l'orage tel est, à n'en pas douter, le sujet de l'ouverture du *Pardon de Ploërmel*, et j'appelle sur mon interprétation dont je m'avoue seul responsable l'attention et, s'il y a lieu, les les foudres de la critique.

allègre, celui-là, mais l'horizon musical un moment rasséréné s'assombrit presque aussitôt encore. Et selon la coutume de Meyerbeer les modulations succèdent aux modulations... Si nos souvenirs ne nous trompent pas, pendant que nous écoutions, ce qu'il nous était donné de percevoir entretenait en nous une inquiétude vague, et comme une sorte de pressentiment. L'objet de cette inquiétude ou de ce pressentiment, en ce temps-là, ne nous semblait guère assignable. Notre imagination n'avait rien à fournir. Et pourtant nos tendances imaginatives s'éveillaient.

Les deux exemples par nous choisis sont du type dramatique ou pittoresque. Ni Rossini n'a composé l'*ouverture* de *Guillaume Tell*, ni Meyerbeer n'a écrit celle du *Pardon*, sans songer au drame dont chacune de ces ouvertures est la préface. Avant d'écouter leurs « voix intérieures » ils se sont donné un spectacle et ils l'ont regardé se dérouler. Puis, ce qu'ils ont vu, ils ont essayé, non point, assurément, de le décrire, puisque l'on ne décrit pas avec des sons, mais d'en susciter comme une ébauche de représentation.

Quittons les musiciens dramatistes. Allons chez les auteurs de symphonie. Négligeons la *neuvième symphonie*. Le drame intérieur, malgré son imprécision y transparaît. Nous ignorons ce qui se passe, mais que quelque chose se passe, n'est-ce point l'évidence même? Allons droit aux deux premières symphonies de Beethoven.

Ne comparerait-on pas volontiers chacun des morceaux qui les composent à un bouquet? Il semble qu'ici toute suggestion imaginative d'ordre visuel nous soit défendue. L'image du bouquet s'offre d'elle-même, mais d'un bouquet qui se fait à mesure et dont jouit l'oreille à la manière dont l'agencement des fleurs plaît à notre regard. Très certainement Beethoven n'a rien voulu nous dire en dehors ou au delà de ce qu'il nous a dit expressément. Nous avons affaire à de la musique pure ou à de la musique « absolue ». Cette musique peut être admirable, mais, à première vue, tout au moins elle laisse l'imagination en repos. De Beethoven remontons jusqu'à Mozart : et, par delà Mozart et J. Haydn jusqu'à Sébastien Bach, nous trouverons des motifs d'admirer. Mais si nous essayons de prêter au compositeur le désir d'éveiller en nous des images et des images d'un genre défini, nous y perdrons notre temps.

Dans le recueil des *Symphonies* de J. Haydn il en est une qui chez nous s'est appelée la *Surprise*. C'est la symphonie en *sol majeur*, dont l'*andante*, écrit pour le ton d'ut naturel, trahit chez son auteur le propos délibéré « de ne pas surprendre ». Le thème y est aussi primitif, sinon plus, que celui de *Ah! vous dirai-je, maman?* L'auditeur, s'il a quelque expérience musicale, peut continuer la phrase

commencée. Haydn semble donc avoir trouvé ce que chacun eût trouvé à sa place; et la symphonie la *Surprise* est, au sens propre du terme, un chef-d'œuvre de naturel musical. Or le propre du naturel en musique n'est-il pas d'être et, tout le temps qu'il dure, de rester exclusivement musical? On dirait d'un fleuve qui suit son cours et dont aucun accident imprévu ne fait dévier les eaux. Ce que l'oreille s'attend à percevoir, elle le perçoit. L'occasion est donc tout ce qu'il y a de plus défavorable à la suggestion visuelle, car si les choses ne se passent pas toujours ainsi, les chances pour qu'elles n'aient pas lieu autrement ne sont-elles pas et de beaucoup, les plus nombreuses? L'imagination ne se met vraisemblablement pas en frais à moins d'y être invitée par l'oreille. Et l'oreille, ou plutôt l'intelligence, ne doit lui faire appel que dans les moments où elle n'est pas pleinement satisfaite, où, s'attendant à une suite mélodique, elle éprouve une impression d'attente trompée. L'impression peut n'être pas toujours déplaisante, elle n'en reste pas moins, dans tous les cas du même genre, une impression de surprise.

Ainsi, et sans plus insister, l'imagination visuelle peut suivre la perception musicale, mais elle ne lui est pas nécessairement adjointe : telle est la conclusion à laquelle on est généralement conduit quand on observe en dehors de tout parti pris esthétique. La musique est essentiellement affaire d'oreille. « Essentiellement », je le sais, ne veut pas dire « exclusivement ». N'oublions pas le rôle assigné par nous à l'intelligence. Encore est-il que cette intelligence veut être distinguée de l'imagination visuelle et que sa matière lui vient des sensations sonores. L'acte qui consiste à percevoir la forme sonore est l'un de ceux auxquels, très souvent, excelle l'aveugle-né. De plus, on sait qu'à prononcer les mots de « musique descriptive » ou de « couleur locale en musique », il est plus facile de récolter des sourires que des assentiments. Un fort bon livre de M. Johannès Weber a pour objet ce que l'auteur appelle les « Illusions musicales ». Ce livre est un modèle de bon sens et de sagacité. Et en fait d'opinions à répandre j'en connais peu qui soient plus dignes de faire leur chemin, car ce sont plus que des « opinions ». Tout le monde sait en effet que le musicien n'est pas un peintre et qu'avec du son nul ne fera jamais de la couleur. Le terme de « musique des couleurs » hasardé tout récemment, ferait croire à la réussite possible d'une combinaison de même genre. Il n'en est rien. « Musique », ici, doit se prendre au figuré.

Ajouterons-nous que Beethoven, par les « légendes » mises en tête des fragments de la *Pastorale*, nous avertit qu'il ne se propose nullement de décrire? Wagner non plus, malgré ses *Murmures de*

la Forêt au deuxième acte de *Siegfried* ne croit pas à la musique descriptive. Serait-ce donc que l'imagination qui accompagne l'audition — quand elle l'accompagne — est immédiatement destinée à faire la folle? Beaucoup le pensent et nous avons été longtemps de cet avis. Nous n'en sommes plus. Mais nous croyons avoir changé d'avis sans avoir eu à nous contredire : toute évolution d'idées n'est pas nécessairement une « conversion ». Essayons de nous en convaincre.

II

Ceux qui ont pris garde aux pages de la *Critique du Jugement* où il est question de la musique ont dû s'étonner d'un contraste. Kant appuie sur les effets de la musique. Ces effets, peut-être, en ce qui le concerne, lui Kant, il ne les éprouve que médiocrement. Il sait toutefois que d'autres les ressentent et avec quelle profondeur et quelle intensité. Puis quand il s'agit de dire ce qu'est la musique, c'est à peine si Kant a l'air de prendre cet art au sérieux. Peu s'en faut qu'il ne la fasse consister dans un jeu de sons plus ou moins analogue au jeu de cartes. Là est le contraste. Et il nous a curieusement surpris. Non que Kant, au sujet de la musique, dise ce qui n'est pas. Mais il ne dit pas tout ce qui est. Car ce jeu de sons auquel il voudrait réduire l'essence de l'art musical n'est pas un jeu de hasard. On n'y agite pas les sons ainsi que l'on agite les fragments de verre d'un kaléidoscope. Les combinaisons fortuites du kaléidoscope plaisent plus ou moins, parfois elles offensent le regard. Or s'il ne fallait voir, dans la musique, qu'un simple jeu d'agencements sonores, la musique ne produirait que deux sortes d'effets sur l'homme : des effets agréables et des effets désagréables.

Or, il s'en faut que les émotions éveillées en nous par la musique, entendons la musique pure, ne soient définissables qu'en fonction du plaisir ou du déplaisir. A ce compte, les émotions musicales ne seraient pas les plus puissantes parmi les émotions esthétiques. Peut-être l'analyse du plaisir musical jadis essayée par nous, n'est-elle pas complète. Que le plaisir musical soit autre chose qu'un chatouillement des sens, nous espérons en avoir fait la preuve. La musique plaît ou déplaît : tantôt elle excite l'admiration, tantôt, et c'est le point par nous négligé, elle fait jaillir un flot de sympathie, du genre de cette sympathie qui va aux êtres aimants et non pas seulement aux choses aimables. Le propre du plaisir esthétique est de se dépenser avec désintéressement sans attente de réciprocité. D'ailleurs si l'admiration est le sentiment esthétique par excellence,

puisque l'admiration s'adresse généralement à ce qui vaut mieux que nous, toute espérance d'être admiré à notre tour serait contradictoire. Mais — et ce pourrait bien être le propre du plaisir musical — le plaisir produit par certaines phrases peut exciter en nous la faculté d'aimer comme l'exciterait une personne vivante. Nous aimons ce qui nous charme l'oreille du même genre d'affection que si nous pouvions être aimés en retour. Cette qualité de l'émotion musicale est assurément intermittente. Elle n'est point assez rare pour que j'aie crainte, en la signalant, de provoquer le sourire ou la surprise du lecteur. Bourget parle du frisson que lui donne. au musée de Sienne, le *Christ à la colonne* du grand peintre Antonio Bazzi. S'il est accessible aux émotions musicales, il a dû ressentir, maintes fois, ce coup de sympathie qui ferait penser au coup de foudre par la soudaineté, sinon par la brutalité de l'invasion. Et ce n'est pas à l'auteur que notre sentiment s'adresse, c'est à son œuvre détachée de sa personne, et qui pourtant nous attache à elle, comme si elle était quelque chose de personnel, de vivant et presque d'aimant.

Or cette variété de l'émotion musicale pourrait, tout aussi bien, naître à l'occasion d'œuvres de musique pure qu'en présence de fragments d'opéra. D'où résulterait qu'en dehors de la musique d'opéra il est de la musique expressive. Et les exemplaires en seraient nombreux.

Est-ce même assez dire? Le nombre de ces exemplaires n'équivaut-il pas au nombre des chefs-d'œuvre? « Admirable » peut n'être pas nécessairement synonyme d' « expressif ». Et pourtant, si rien n'est admirable qui ne soit, en même temps, expressif, et si, d'autre part, les mérites d'expression se remontrent chez les symphonistes une difficulté s'élève. Il est presque impossible de juger une musique « expressive » si ce jugement n'est pas motivé ou tout au moins provoqué. Chaque fois que nous disons d'une chose qu'elle revêt tels ou tels caractères, nous avons une raison pour le dire. Or, cette raison, nous n'allons point la demander à l'intelligence. Elle ne nous la donnera point. Il nous faudra interroger la sensation ou l'imagination. L'intelligence, en nous, ne saurait être primitive et le métaphysicien qui s'aviserait de soutenir « le primat de l'intelligence » ne reculerait vraisemblablement pas devant un violent paradoxe. On alléguera que les choses, ici, se passent selon les règles, que la sensation musicale précède le jugement. On entend et l'on juge : donc la difficulté, par nous signalée, n'est qu'une difficulté supposée, pour ne pas dire imaginaire. Une distinction, croyons-nous, veut être faite. Nous percevons une

quantité de phrases musicales dont il nous arrive de penser qu'elles « ne signifient rien », qu'elles « n'expriment rien ». Dès lors, le phénomène qui se produit en nous quand nous jugeons une phrase musicale expressive, ne saurait se confondre avec l'art de donner à une série de sons l'unité d'une suite et d'en saisir comme la logique intérieure. Un phénomène s'ajoute au précédent. Nous sentons sa présence. Car dans tous les cas où il n'a point lieu, nous nous en sommes avertis. Reste à savoir en quoi ce phénomène consiste. Il se peut que nous le puissions décrire, et que néanmoins il se produise en nous. Même il y a toutes chances pour qu'il échappe à l'observation proprement dite. Autrement on ne s'expliquerait pas que tant de gens — dont nous avons été nous-même — ne parviennent pas à l'apercevoir.

Ce phénomène ne peut être d'ordre intellectuel. On vient de dire pourquoi. Il ne saurait être sensitif; autrement nul ne douterait de sa réalité. Tout fait sensitif comporte des degrés : mais le degré qu'un fait de ce genre a coutume d'atteindre, au moins quand il s'agit de sensations musicales, est assez distant du seuil de la conscience pour ne point rester inaperçu[1]. Or tout contenu de conscience qui n'est ni une sensation ni une idéee ne peut être qu'une image. Donc, il n'est pas de musique expressive pour ceux qui manquent d'imagination, car s'il est vrai, au dire de Malebranche, que le néant n'a point d'attributs, il est tout aussi vrai que le néant ne saurait servir d'attribut. On peut se tromper sur ce qu'une musique exprime : on peut être malhabile à le démêler et dans ce cas on la déclare expressive tout court. Expressive de quoi? de quelque chose d'indéterminé, représentable par l'x de l'algèbre. Toujours est-il, qu'ici, x n'égalera jamais *zéro*.

A la question posée risquons la réponse : « Expressif de quelque chose de vivant ». Répondre ainsi c'est, d'ailleurs expliciter le sens du mot *expressif*; c'est aussi, par suite, en analyser la connotation.

Essayons sur le terme *vivant* d'une opération analogue. Sera-ce nous complaire dans une sorte de verbalisme stérile que de nous rappeler ce que chacun peut avoir lu chez Aristote et même chez d'autres, à savoir que le sentiment accompagne les formes supé-

1. On alléguera qu'une sensation musicale n'est jamais simple. Elle l'est pour l'observateur ignorant ». Elle l'est pour l'introspection immédiate. Et même il n'est pas démontré que les témoignages ainsi recueillis soient inexacts. Tout dépend de ce qu'il plaît d'entendre par sensation. S'il n'y a rien d'autre dans la sensation que ce qui est dans la conscience, et si ce qui est dans la conscience apparait simple — quelle que soit d'ailleurs la pluralité des éléments d'excitation, — peut-on dire que la conscience se méprend sur son propre contenu? Je pose la question et je ne sache point que tous les psychologues soient d'accord sur la réponse à faire.

rieures de la vie? Et voici que l'illusion psychologique de tout à l'heure, sans cesser de rester illusion, n'est pas loin de se pouvoir justifier devant le psychologue. S'il nous arrive d'éprouver en présence de certaines phrases musicales un attrait non point d'admiration pure, mais d'admiration dominée par la sympathie, c'est que, précisément, chaque fois qu'une musique nous paraît expressive, à travers elle, nous sentons vivre une âme. Et si nous allons à elle c'est parce que nous nous figurons être attirés, appelés [1].

On ne s'aperçoit pas assez des effets inévitables de l'apparente immatérialité des sons. M. Victor Egger a écrit là-dessus dans sa *Parole intérieure*, plus d'une page féconde. Et sa jolie formule : « le son est frère de l'âme » nous rappelle ce que chacun de nous sait depuis longtemps, puisque l'on conçoit les anges comme de purs esprits et qu'on ne craint point de parler de la musique des anges. On leur refuse un corps. On leur prête une voix. Il est peu de contradictions plus évidentes et plus coutumières. Or si la musique nous donne l'illusion de l'immatérialité, dès qu'elle nous la donne, elle est sur la voie d'en faire naître une autre, celle d'une âme « rencontrant la nôtre et lui répondant ». Mais où cette illusion a-t-elle pris naissance? Dans la phrase musicale? celle-ci n'en saurait être que la cause occasionnelle. Dans la sensation? pas davantage. Il reste que ce soit dans notre imagination.

On sait que le propre des images est, selon les circonstances et les individus, de s'accentuer progressivement et de se dégrader. En admettant qu'elles restent indistinctes, qu'elles glissent rapides à la surface de la conscience, elles l'effleurent sans l'entamer. Et la conscience les laisse fuir, n'en retenant rien qu'un sentiment de frôlement, trop vague pour exciter l'attention, à moins que l'attention n'ait été avertie de se tenir prête. Cet avertissement fait défaut chez la plupart des auditeurs. Les images fermentent dans leur cerveau, mais à leur insu. Ils sentent qu'une musique est expressive. Ils le sentent et le disent. Et ils ne cherchent rien au delà.

Les observations qui viennent d'être faites l'ont été en dehors de toute lecture sur les phénomènes de même genre. Même on s'est

1. Peut-être notre description n'est-elle pas exempte de quelque gaucherie. Nous l'aurions souhaitée plus brève, plus précise et surtout moins aiguë. En allongeant, on déforme, et à force d'aiguiser, on rend invisible et impalpable. Et l'on s'est bientôt rendu, soi-même suspect de mysticisme. Éviterons-nous un semblable reproche? S'apercevra-t-on que l'expression « d'âme vivante », l'une des moins inadéquates que nous ayons rencontrée, ne cesserait pas d'être plausible sous la plume d'un matérialiste de vieille roche? Et puisque c'est d'une illusion psychologique qu'il est ici question, la matière mentale — si j'ose ainsi dire — d'une telle illusion n'est incompatible avec aucune doctrine préconçue de métaphysique.

imposé de n'ouvrir le livre de M. Ribot sur *l'Imagination créatrice*, qu'une fois arrêtées les grandes lignes de ce travail. Et voici qu'à l'instant même, nous avons la joie de lire les pages fécondes sur « l'Imagination diffluente » — formule des plus heureuses et que nous n'aurions pu trouver — et sur les « abstraits émotionnels » — formule, celle-ci, dont on peut dire qu'elle est comme la consécration de nos remarques. Le terme *diffluent* pris au pied de la lettre s'oppose à *confluent*. Et l'on peut noter, à cette occasion, que les produits de l'imagination tendent soit à « confluer » en vue d'achever une forme précise, ou à se heurter les uns les autres, à se contrarier, à *diffluer*. A ce point de vue, nos rêves sont de deux sortes : ou bien c'est un tableau qui se dessine et s'ordonne, et dans ce cas notre rêve s'accompagne de sensations douces ou fortes, agréables ou pénibles, mais quand même, toujours précises et physiquement reposantes; ou bien c'est une scène qui cherche à se dessiner. Les images ou fragments d'images vont et viennent, et par leur incohérence ne peuvent sortir de l'état atomique. On se sent ébloui, étourdi. On voudrait rêver pour tout de bon. On ne le peut, et cela fatigue.

Hé bien! sous l'influence de la musique, cela ne fatigue plus. La musique agit sur ces images comme elle agit sur les membres inférieurs du soldat pendant une marche militaire. — Sur ces images? Ne serait-ce pas plutôt sur « nous » qui assistons à leur défilé? — Peut-être ne sont-ce là que deux façons de parler différentes..., ou plutôt indifférentes. Car il est impossible de se représenter un travail dont la facilité s'accroît sans lui assigner pour cause des mouvements devenus plus faiblement conscients et plus rapides.

Puisque nos rêveries deviennent exemptes de fatigue, quand elles sont portées en quelque manière sur les ailes de la mélodie — la justesse de la métaphore en excusera la banalité — il y a lieu de penser que le degré de diffluence des images est peut être amoindri. Mais elles restent, quand même, diffluentes. L'imagination visuelle s'agite, mais elle se débat dans le vide, ou plutôt dans l'informe et dans l'incohérent.

III

Au cours des remarques précédentes, si, comme tel est notre espoir, nous n'avons pas incorrectement raisonné, peut-être nous sommes-nous improprement exprimé. Que voulions-nous établir? que l'audition musicale est le plus souvent accompagnée d'un éveil de nos tendances représentatives. Même à supposer notre argumentation irréprochable, est-il sûr que nous l'ayons établi? Peut-on

sérieusement attribuer à l'imagination une matière spirituelle. extra-sensible, et l'expression « image psychique », qu'il faudrait forger pour nous donner raison, n'est-elle pas faite de deux termes respectivement contradictoires? On dira qu'il se forme en nous des images sonores ou des images tactiles. Taine l'a dit et n'a eu qu'à le dire pour se faire aussitôt comprendre. Il n'a point, que je sache, risqué le mot : « image psychique ». Or si ce mot ne signifie rien, ne répond à rien, en raisonnant comme tout à l'heure, nous avons stérilement raisonné.

Car il se pourrait qu'au lieu d'un acte d'imagination proprement dit, nous eussions affaire à une émotion véritable, à un phénomène affectif actuel, produit et non reproduit. La digression qui va suivre pourrait n'être qu'apparente. Elle nous fera faire serrer la question de plus près. On sait le commentaire de Taine sur le final de la dernière sonate de Beethoven [1] : « C'est une phrase d'une ligne lente et d'une tristesse infinie qui vient et revient incessamment comme un unique et long sanglot. Au-dessous d'elle, des sons étouffés se traînent; chaque accent se prolonge sous ceux qui suivent et meurt sourdement; en sorte que chaque nouvel élancement de la souffrance a pour cortège les anciennes plaintes et que, sous la lamentation suprême, on démêle toujours l'écho affaibli des premières douleurs. Il n'y a rien d'âpre dans cette plainte, aucune indignation, aucune révolte. Le cœur qui la fait ne dit pas qu'il est malheureux, mais que le bonheur est impossible; et dans cette résignation, il trouve le calme. Comme un malheureux brisé par une grande chute et qui, gisant dans le désert, voit les pierreries étincelantes du ciel incruster le dôme de sa dernière nuit, il se déprend de lui-même; il s'oublie, il ne songe plus à réparer l'irréparable : la divine sérénité des choses verse en lui une douceur secrète et ses bras qui ne peuvent plus soulever son corps meurtri, s'ouvrent encore et se tendent vers la beauté ineffable qui luit à travers ce mystique univers. Insensiblement, les larmes de la souffrance tarissent pour laisser couler celles de l'extase, ou plutôt les deux se confondent dans une angoisse mêlée de délices. Parfois le désespoir éclate, mais la poésie aussitôt surabonde et les modulations les plus désolées s'exhalent enveloppées dans une magnificence si extraordinaire d'accords, que le sublime surnage et couvre tout de sa poignante harmonie, etc. »

Cette page a mérité d'être célèbre. On la cite quelquefois. On ne la commente jamais et l'on a tort. Car ce qui en fait la beauté ce n'est pas seulement la multiplicité, la luxuriance des images. C'est encore

1. *Vie et opinions de Thomas Graindorge*, p. 329; Paris, Hachette, 1893.

la vérité des sources dont les images dérivent. J'appelle l'attention sur les mots de « tristesse infinie »; « nouvel élancement de souffrance »; sur cette phrase : « Il n'y a rien d'âpre dans cette plainte, aucune indignation, aucune révolte ». Il est une autre phrase, curieuse, et qui résume étonnamment la psychologie musicale de Beethoven. Nous disions de Beethoven qu'il donnait presque toujours l'impression d'un poète épique, beaucoup plus rarement celle d'un écrivain lyrique, qu'il chantait plus volontiers *la* douleur que *ses* douleurs. Que dit l'auteur de *Graindorge*? « Le cœur qui la fait (cette plainte) ne dit pas qu'il est malheureux, mais que le bonheur est impossible. » Ouvrez au contraire le beau cahier des *Nocturnes* de Chopin. Ne sont-ce pas les secrets de son âme qu'on dirait qu'il nous livre? Et c'est pourquoi Beethoven a tant d'admirateurs et Chopin tant d' « amis ».

Pourquoi nous sommes-nous donné le plaisir de citer cette page en quittant notre sujet? Parce que notre transcription n'a du hors-d'œuvre que l'apparence : parce que les textes par nous soulignés attestent un rare degré de ce que, faute d'un terme meilleur, nous appelons l'imagination des états d'âme, en deux mots l'imagination psychologique. — Mieux vaudrait, encore un coup, dire : « mémoire affective »; car, pour imaginer de tels états, il faut les avoir au moins traversés ou les avoir vus traverser à d'autres et tout près de soi, dans le cours de sa vie. La mémoire, ici, nécessairement intervient, et l'imagination ne peut rien sans elle. — D'accord! Mais c'est toujours et partout que, sans la mémoire, l'imagination ne peut rien. En outre les états d'âme, ici remémorés, le sont détachés de toutes leurs circonstances : ce sont, dirions-nous, des états d'âme sans âme. Il y a là un travail d'abstraction spontanée du genre de ceux que l'imagination opère et qu'il faut distinguer de l'abstraction intellectuelle ou plutôt conceptuelle. Celle-ci détache et immobilise. L'idée abstraite, dès qu'elle quitte son sujet d'inhérence, passe de l'état d'être vivant à celui de cadavre. Quand l'imagination abstrait, non seulement elle ne frappe point de mort, mais elle anime d'un mouvement plus rapide, comme si sa fonction consistait à donner des ailes. Et c'est pourquoi, oubliant la source de laquelle le souvenir descend, nous prenons le souvenir pour un état nouveau. N'insistons pas davantage. Nous venons presque de résumer un lieu commun de psychologie élémentaire. Et ce n'est un lieu commun que parce que telle est la loi générale des faits d'imagination. D'un souvenir qu'on allège[1] on fait une image. Et c'est ainsi partout.

1. Et qu'en allégeant on dépouille de tout ce qui en fait un souvenir propre.

Mais en quoi ce que nous avons appelé « image psychique » diffère-t-il des autres images? L'image psychique a même genèse; à l'immatérialité de son contenu près, elle suit la règle commune. Encore cette immatérialité dure-t-elle peu, si même elle dure. La page de *Thomas Graindorge* nous en est une preuve. Après avoir imaginé « le calme » qui suit « la résignation », l'écrivain voit se dresser devant lui « le malheureux brisé par la grande chute ». Dès le second stade de l'imagination psychique l'image visuelle surgit et quand elle apparaît, quelque chose subsiste en elle qui trahit son origine psychique.

Un dernier argument favorisera notre thèse, celui qui peut-être nous aurait dispensé des autres si nous l'avions trouvé à son moment. Le roman psychologique est un genre littéraire où tout se passe comme dans la vie et dans les âmes, mais où parmi les événements intérieurs il en est beaucoup qui ne sont pas arrivés. On peut donc imaginer des états d'âme, et c'est le travail auquel le plus souvent notre imagination s'adonne quand la musique la fait voltiger.

Deux cas se présentent : ou c'est notre imagination qui travaille et nous la sentons fournir, ou comme on l'a déjà fait entendre nous éprouvons un vague sentiment de « fermentation cérébrale », qu'on nous passe le terme, et tout se borne à un éveil des tendances imaginatives. Mais c'est encore là de l'imagination en germe.

IV

Il nous reste à parler d'un groupe d'images suggérées par un grand nombre d'œuvres musicales. J'ai rappelé dans la présente étude les deux premières symphonies de Beethoven. On les dit écrites dans le goût et à la manière de Mozart. Je ne crois pas qu'il ne s'y trouve que « du Mozart ». Mozart aurait-il écrit tout l'*andante* de la *symphonie* en *ut*? Aurait-il eu le genre d'élan nécessaire pour concevoir et composer l'admirable et curieux final de la symphonie en *ré*? Il y a de la fougue dans ce final. Or la fougue est plus que la verve et Mozart n'a eu de la fougue qu'une seule fois à ma connaissance, dans son *Don Giovanni*. Nous insistons sur les différences pour faire mieux saillir les analogies. Et parmi ces dernières nous irons droit à la plus significative. Ni l'une ni l'autre de ces deux premières symphonies de Beethoven ne suggère d'images psychiques. Tout caractère dramatique en est ou paraît en être absent. Donc nous percevons des sons, nous appréhendons l'unité de leur suite; nous n'imaginons rien.

Alors autant dire que ces œuvres n'ont aucun caractère, et que les symphonies de Mozart, elles aussi, sont des œuvres insignifiantes. Il s'est d'ailleurs trouvé quelqu'un, et qui n'est pas le dernier venu, pour qualifier Mozart de penseur médiocre. — A vrai dire Mozart n'est pas penseur du tout, ni même Beethoven, si ce n'est en un sens tout métaphorique. Ce qui est vrai c'est que Beethoven, dans certaines de ses œuvres, suggère des images dramatiques et psychiques, témoin la symphonie en *ut mineur* et la *neuvieme* : c'est que Mozart n'en suggère pas... A moins qu'il n'en suggère d'autres. Lesquelles?

Lorsque *Don Juan* fut joué à l'Académie de musique, il y a plus de trente ans, Faure était dans toute sa gloire. Il voulut se mesurer avec le chef-d'œuvre dramatique de Mozart. Dans l'*opéra giocoso* qui est le *Don Giovanni* on fait la fête, on danse gravement si l'on est dame; si l'on est paysanne, on se trémousse. Cela dure peu. Cela ne fait pas un ballet. Or on voulait un ballet. Que fit-on? On détacha des œuvres symphoniques de Mozart deux célèbres menuets. Puis de la *Marche turque*, qui n'est originairement qu'un *rondo alla turca*, on fit une sorte de galop. Après tout si Mozart avait eu à composer les *Ruines d'Athènes* et à écrire la « Marche des Derviches », ne se serait-il pas souvenu du brillant final de la *sonate* en *la majeur* et que ce *final* n'est pas exempt de *turquerie*?

On aurait pu aller plus loin et, sans le moindre délit de profanation esthétique, « faire danser », oui, faire danser sur d'autres fragments symphoniques du maître. On ne dit pas, nous l'avons déjà observé ici même, on ne dit pas d'une musique de danse qu'elle est « dansable ». On dit qu'elle est *dansante*. Alors, c'est comme si, pour danser sur cette musique, on n'avait qu'à l'imiter? — C'est un peu cela. Ce l'est même beaucoup. Ouvrez le cahier des *Symphonies* ou des *Sonates* de Mozart et regardez-y ce qui s'appelle « regarder » : ne verrez-vous pas des « formes graphique se succéder, reparaître, se chasser les unes les autres, s'intersecter, puis se ramener; rentrer en scène, j'allais dire rentrer en danse? Maintenant, ne regardez plus; écoutez. Ce que vous entendez correspond exactement à ce que vous venez de voir. On pourrait définir la musique : « du mouvement revêtu de son »; c'est qu'en effet chaque phrase peut se comparer à un mouvement. Au substantif « mouvement » adjoignez les infinitifs de tout à l'heure. Même si le terme de « mouvement » n'est pas de votre goût, remplacez-le par l'expression de « forme sonore », dont il nous est arrivé jadis[1] de justifier l'emploi...

1. Cf. notre *Psychologie dans l'Opéra français*, sixième leçon.

Puis rendez-vous compte de ce que vous venez de faire, de ce qui se passait en vous pendant que vous le faisiez, du travail intérieur qui s'y accomplissait. Ce travail intérieur est un travail d'imagination et la matière fournie par l'imagination est du type mouvement. Nous voilà, dès lors, au terme de notre analyse, et la réalité des images motrices est maintenant établie.

En raison des faits sur lesquels, à nos yeux, cette réalité se fonde, il y a lieu de se demander si les images motrices ne s'éveillent point ou ne tendent point à s'éveiller dans tous les cas de l'audition musicale. Peut-être est-elle favorisée par la lecture. Le travail des yeux quand il accompagne celui des doigts la facilite chez l'exécutant.

Le travail des doigts suffit-il à l'exciter? Ici je pose une question. Car pour y répondre je n'ai que l'expérience personnelle, et cette expérience me disposerait à une réponse affirmative.

Il nous paraît toutefois que l'image motrice est celle qui, pour naître, exige de l'auditeur le moindre effort. Et nous sommes bien près de penser que le genre d'imagination qui l'enfante s'exerce à peu près constamment dans tous les cas de l'audition musicale. Telle est notre thèse. Elle est plausible, peut-être même vraisemblable, sinon vérifiable.

— Alors l'imagination motrice travaillerait toujours, même à l'ombre de l'imagination psychologique, si l'on peut ainsi parler, quand celle-ci passe de l'imagination à l'acte. Et le travail de l'imagination affective (d'autres préféreront ce dernier terme) se superposant à celui de l'imagination motrice en abolirait l'aperception distincte? Peut-être.

Nous nous souvenons avoir rencontré dans *Matière et Mémoire*, ce livre si riche d'observations et d'idées, l'expression de « plans de conscience ». Cette métaphore pourrait bien être l'expression indirecte d'une vérité directement inexprimable. Et elle porterait loin, car elle nous fournirait un moyen de nous « figurer » ce qui, de soi, paraît bien irreprésentable jusqu'à en être inconcevable : l'inconscient. Cet inconscient ne serait tel que par l'effet d'une sorte d'oppression; il serait quelque chose comme du conscient refoulé. L'image des plans de conscience pourrait s'appliquer aux différentes espèces d'un même genre de fonction psychique et permettrait d'expliquer pourquoi les images qui s'ébranlent sourdement dans les parties généralement mal éclairées de l'âme restent si souvent inaperçues.

Autre remarque et qui va aussi loin. Quand on veut que la musique « exprime » des pensées ou même des « sentiments », quand on lui octroie des vertus d'imitation, de représentation, de description, on

met de fort méchante humeur ceux que notre très regretté maître, Ch. Lévêque, appelait spirituellement les « athées » de l'expression musicale. M. Johannès Weber en était. Il aurait volontiers défendu aux philosophes de s'occuper de musique ou d'esthétique musicale : c'est pourtant de leur métier. Seulement il faut savoir le faire et ne pas se tromper dans le choix de ses termes, car il n'y a pas de « musique pittoresque ». Il n'y a même pas de « musique dramatique » en soi.

Seulement on peut nier la « réalité substantielle », dirait un scolastique, de la musique dramatique, plus facilement encore celle de la « musique pittoresque » sans supprimer les problèmes qui se rattachent à l'une et à l'autre. Car il est, quand même, une question de la « description musicale ». Et puisque la musique dramatique constitue un genre aussi riche que la musique pure, c'est qu'elle est, comme dirait Leibnitz, fondée en raison.

La difficulté est certes grande de concilier deux propositions d'apparence contradictoire, telles que : 1° « on ne décrit point avec des sons »; 2° « il est un problème de la description musicale et de la musique pittoresque ». Notre avis est que la difficulté cessera de paraître inextricable, le jour où l'on étudiera de très près les phénomènes de « suggestion musicale » sur lesquels on recueillerait aisément la matière d'un livre. Nous pensons encore qu'un tel sujet ne pourrait se traiter utilement sans toucher à la curieuse théorie des « correspondances » sensorielles. Le poète qui les a pressenties, Baudelaire, parce que, sans doute, il les ressentait à quelque degré en a parlé comme s'il y avait là un mystère. Peut-être cet inconnaissable n'est-il que de l'inconnu. Peut-être encore la théorie des correspondances, quand on s'y appliquera, élargira-t-elle la vieille théorie aristotélique des sensibles propres.

Nous ne pouvons faire ici qu'indiquer ces problèmes. Ils ont beau être de notre sujet, puisque la matière en est assez riche pour former une province de la psychologie musicale, le lecteur ne s'étonnera pas que nous nous arrêtions sur le seuil d'une porte entr'ouverte.

Il ne s'étonnera point davantage si nous hésitons à clore nos recherches par une série de formules précises et, en leur précision, d'une rigidité qui les rendrait inadéquates à la réalité. L'essentiel nous a paru de soulever le problème et d'orienter ceux qui voudront bien nous lire dans la direction par nous suivie. Nous avons cherché, autant que possible, à reproduire les réflexions qui ont accompagné nos observations, dans l'ordre même où ces réflexions nous sont venues. Cet ordre n'est pas l'ordre logique, celui-ci ne préexistant

guère, selon l'habitude, aux éléments dont il vient cimenter la liaison. L'ordre par nous suivi n'est pas exclusivement ou de déduction ou d'induction. Il tient de l'un et de l'autre. Il trahit une mobilité d'esprit et de démarche dont un esprit de géomètre fait profession de se défier. Nous nous disons ces choses pour épargner aux gens d'humeur fâcheuse la peine de nous les reprocher durement. Nous alléguerons pour notre défense la nouveauté de nos recherches, l'espoir qu'elles seront continuées, par cela même, rectifiées et, s'il y a lieu, corrigées. Et notre opinion est que ces résultats seront plus vite et plus facilement atteints si nous offrons à ceux qui viendront avec nous le dossier à peu près complet de nos longues observations.

En terminant ce dernier article de la première série de nos études, nous rappelons que « la psychologie du musicien » ne saurait se confondre avec celle de « l'homme en tant que musicien », c'est-à-dire en tant qu'il lui arrive d'entendre de la musique, de la comprendre et de s'y plaire. Tel est l'homme que nous n'avons cessé d'envisager. C'est sur lui que se grefferont l'amateur, la critique, le virtuose et le compositeur. La psychologie du musicien reste donc tout à faire. Elle peut, maintenant, commencer.

LIONEL DAURIAC.

LA

PLACE DE LA VIE DANS LES PHÉNOMÈNES NATURELS

(*Suite et fin* [1].)

DEUXIÈME PARTIE

ÉTUDE DE LA CONNAISSANCE CHEZ LES ÊTRES VIVANTS

L'homme *connaît* beaucoup de choses qui se passent autour de lui. Pour un grand nombre de gens, cette connaissance arrive, non pas au corps même de l'homme, mais à un principe immatériel qui l'habite, sorte de divinité statique qui jouit, entre autres propriétés toutes admirables, de la faculté d'être renseignée sur les phénomènes extérieurs. Nous avons vu plus haut ce qu'il faut penser de ce principe immatériel comme de tous les autres; il résulte uniquement d'une conception physique erronée. Remarquons d'ailleurs que ce principe immatériel qui, à ce qu'il paraît, *connaît* par lui-même, quand il a quitté sa prison animale, ne peut rien savoir du monde extérieur, tant qu'il habite le corps de l'homme, sans l'intermédiaire tout imparfait des organes de ce corps; il ignore fatalement tout ce qui est sans action sur la substance de son hôte; il n'est au courant que des *mouvements* qui influent les terminaisons nerveuses, chose vraiment bien mesquine pour un pur esprit.

Comme, d'autre part, ce pur esprit jouit de la singulière propriété de ne se manifester en aucune manière, comme nous ne nous rencontrons jamais avec la moindre trace de son activité lorsque nous étudions les phénomènes objectifs, il sera plus sage d'essayer de nous rendre compte des choses exactement comme s'il n'existait pas et de supposer que l'homme ou l'animal, formé de matière humaine ou animale, connaît, par lui-même, ce qu'il connaît. Les partisans du principe immatériel pourront, s'ils le veulent, le supposer embusqué derrière toutes les réactions matérielles grâce auxquelles

1. Voir le numéro d'octobre 1902.

l'homme connaît; cela n'enlève rien de leur précision aux faits que nous allons passer en revue.

La grande loi qu'il faut établir au début de cette étude est que, seule, la matière en mouvement peut être connue de nous.

Nous ne connaissons que le mouvement de la matière. On pouvait croire le contraire lorsque l'on admettait la théorie des actions à distance, on pouvait penser que tel corps situé là-bas, avait le pouvoir intrinsèque de faire naître en nous la notion de son existence. Il faut renoncer aujourd'hui à cette manière de concevoir les choses; si nous connaissons l'existence d'un corps qui nous paraît immobile, c'est que son repos molaire dissimule des mouvements particulaires capables de se transmettre jusqu'à nous. Notre connaissance de ce corps lointain résulte uniquement *des modifications apportées dans notre substance par le mouvement émané de lui* et nous allons avoir à passer en revue les divers mouvements qui peuvent modifier notre substance.

*
* *

Mais immédiatement se pose une question : comment se fait-il que d'une modification de notre substance résulte en nous une sensation, une connaissance de quelque chose? C'est là le grand point d'interrogation. Là nous devons nous borner à constater sans chercher à expliquer, car les explications humaines ne sont que des comparaisons et avec quoi comparerions-nous la faculté de connaître si ce n'est avec elle-même? C'est là le triomphe des partisans du principe immatériel. Il y a en nous, disent-ils, un principe immatériel qui connaît, par essence, ce qui se passe en nous et ainsi la difficulté est écartée, mais elle est remplacée par la difficulté plus grande de comprendre ce qu'est un principe immatériel et de le comparer avec quelque chose de connu.

Raisonnons, plutôt, comme nous l'avons fait jusqu'à présent. L'homme est une synthèse d'activités moléculaires et de mouvements molaires résultant de ces activités. *Tous* les actes humains qui peuvent être soumis à une analyse objective résultent d'activités synergiques; ce qui heurtera le moins le sens que nous avons déjà acquis de la nature de l'homme, ce sera donc de supposer que le phénomène purement subjectif de la connaissance est également une synthèse de phénomènes élémentaires, mais ce sera là une pure hypothèse, non susceptible de démonstration directe; cependant, cette hypothèse tirera une grande vraisemblance du fait que, les mêmes modifications de notre organisme, chaque fois qu'elles se

produisent dans des conditions comparables (ce qui est d'ailleurs fort difficile à réaliser d'une manière parfaite à cause de la variabilité incessante de l'organisme) produisent en nous les mêmes sensations. Et ainsi nous sommes amenés à penser (je ne saurais trop répéter que ceci est hypothétique) que les éléments matériels dont est composé notre organisme contiennent *les éléments de la connaissance*. Il y a d'ailleurs un moyen de contenter les amateurs de principes immatériels en traduisant cette hypothèse de la manière suivante :

A chaque atome matériel est attaché indissolublement un pur esprit atomique qui a la propriété de connaître les diverses péripéties de l'histoire de cet atome. Dans une molécule, assemblage d'atomes, il y a un esprit moléculaire synthèse des esprits atomiques, et ainsi de suite, dans l'homme synthèse de molécules, il y a un esprit humain synthèse des esprits moléculaires ; seulement cette hypothèse aurait un désavantage c'est que la mort de l'homme, désagrégeant sa synthèse matérielle désagrégerait aussi l'esprit humain correspondant, et cela est contraire au dogme de l'immortalité. De plus, si nous supposons l'esprit atomique *indissolublement* lié à l'atome, il vaut autant dire que l'atome a en lui-même un élément de connaissance. Cela paraît inadmissible à beaucoup de gens : comment, disent-ils, un morceau de charbon aurait de la conscience? Nous ne pouvons pas savoir ce que sent un morceau de charbon, nous ne pouvons savoir que ce qui se sent en nous-mêmes et nous constatons que nous-mêmes, synthèses d'atomes, sommes conscients.

Nous admettrons donc, jusqu'à nouvel ordre que chaque atome possède un élément de conscience atomique et cette hypothèse invérifiable, mais qui n'est en contradiction avec aucun fait connu, nous permettra de concevoir que l'homme puisse connaître les mouvements qui modifient sa substance.

Il est bon d'ailleurs de constater, et cela plaira sans doute aux vitalistes, que même dans cette hypothèse, les êtres vivants se comporteront, au point de vue de la conscience, tout autrement que les corps bruts. En effet, nous avons dit que l'atome possède un élément de conscience qui est tenu au courant de l'histoire de cet atome. Mais un atome qui fait partie d'un édifice moléculaire *n'a pas d'histoire*, pas plus que la lune dans sa rotation autour de la terre; l'élément de conscience n'a quelque chose à enregistrer que lors d'une dislocation moléculaire, à ce moment il se produit une *sensation* dans la molécule agglomération d'atomes, mais nous devons remarquer que cette sensation moléculaire, dans les corps bruts, est *extemporanée*. En effet, elle ne se produit qu'au moment

d'une réaction et les corps bruts se détruisent toujours chimiquement en réagissant; à une conscience moléculaire succéderait donc, par suite de la réaction accompagnée de sensation, une *autre* conscience moléculaire n'ayant plus rien de commun avec la première.

Au contraire, les substances vivantes ont la propriété de réagir, dans certaines conditions, en *assimilant*; c'est-à-dire que les molécules sont remplacées par des molécules *identiques* en plus grand nombre et ceci se produit *sans cesse*, de telle manière que la sensation, dans la substance vivante, est *continue*; il y a mémoire élémentaire, et l'on comprend qu'une modification quelconque apportée du dehors et influençant la marche de ce phénomène continu, soit *connue* de la substance vivante.

Je n'insiste pas sur ces considérations assez délicates; j'ai exposé ailleurs comment on peut concevoir la synthèse des consciences moléculaires dans le plastide, puis la synthèse des consciences plastidaires dans l'individu[1]. Nous allons maintenant nous demander, étant donné ce que nous savons de la nature des phénomènes vitaux, quels sont ceux des phénomènes cosmiques qui peuvent les *influencer* et par conséquent être connus des êtres vivants.

Pour faire cette étude nous devons nous rappeler que le phénomène essentiel de la vie, l'assimilation, est un phénomène moléculaire ou chimique, mais que les conditions de ce phénomène chimique sont en relation étroite avec des mouvements *molaires* d'échanges, de telle manière que, d'une part, les réactions assimilatrices sont la source qui entretient les mouvements d'échanges et que d'autre part, ces mouvements d'échanges sont indispensables à la continuation de l'assimilation. Donc, pourront être connus d'un être vivant, tous les phénomènes qui seront susceptibles d'influencer ses réactions chimiques, soit directement, soit par l'intermédiaire d'une modification des mouvements molaires qui y sont liés.

La connaissance la plus immédiate viendra à l'être par contact, soit qu'une simple pression mécanique s'exerce à sa surface et modifie ainsi les mouvements molaires d'échanges (écrasement, tact élémentaire), soit qu'une substance chimique répandue dans le milieu ambiant intervienne dans les réactions mêmes de l'être ou, tout au moins, modifie le régime osmotique des échanges avec l'extérieur (goût élémentaire, odorat élémentaire).

Je parle de ces impressions au contact comme si tous les êtres étaient de simples plastides; chez les animaux supérieurs, pourvus

1. *Le déterminisme biologique et la personnalité consciente.* Paris, F. Alcan, 1897.

d'un système nerveux, il y a des surfaces sensorielles spéciales dans lesquelles est localisée la possibilité d'être impressionné par les actions de contact (organes du tact, du goût, de l'odorat), mais il existe néanmoins, dans le reste de l'organisme, une sensibilité plus obtuse à ces mêmes actions.

Je ne veux pas d'ailleurs m'occuper ici de la précision plus ou moins grande des connaissances de l'être vivant; il faudrait faire une étude complète du système nerveux et des organes des sens; je veux seulement m'enquérir de l'*ordre* des phénomènes connaissables.

Si ces actions par contact mécanique ou chimique étaient les seules qui pussent être senties par un organisme vivant, le monde connu par cet organisme serait limité à l'organisme lui-même. Ce qui élargit le champ de ses connaissances c'est le transport à distance de certaines substances ou de certains mouvements capables d'impressionner.

D'abord, la diffusion de substances chimiques actives à partir d'un certain point peut faire connaître à l'animal l'existence lointaine du centre de diffusion ; la mouche *sent* la viande; le poisson goûte (? (ou sent) l'appât faisandé, etc.; le plastide chimiotactique est attiré vers le tube capillaire dans l'expérience de Pfeffer. Pour ce qui est de la mouche ou du poisson, nous ne doutons pas un instant de l'existence d'une *sensation* olfactive ou gustative; pour le plastide chimiotactique nous devons être plus réservés, mais il me paraît vraisemblable qu'il a la connaissance plus ou moins obtuse de l'action chimique nouvelle à laquelle il est soumis et probablement de la direction de la diffusion.

Passons maintenant aux transmissions ayant lieu par suite d'un déplacement molaire de deuxième espèce, c'est-à-dire de proche en proche. Il est probable que les poissons sont renseignés, grâce à leur *ligne latérale*, sur les plus lentes de ces vibrations; les vibrations un peu plus rapides sont perçues par ce qu'on appelle l'organe auditif des animaux. Que cet organe soit rudimentaire ou fort compliqué, son fonctionnement consiste toujours plus ou moins grossièrement, dans la mise en mouvement, sous l'influence des vibrations sonores, d'une masse solide ou liquide constituant un récepteur; le mouvement de ce récepteur détermine des pressions capables d'impressionner les échanges molaires qui ont lieu entre les cellules et l'extérieur et c'est ainsi que l'organisme en subit la répercussion; je ne fais que signaler ce mécanisme et je renvoie encore une fois à l'excellent livre du Dr Pierre Bonnier, *l'Audition*.

La perception des vibrations sonores élargit un peu le cercle des

connaissances permises à l'animal, cependant il faut avouer que, réduit à ce moyen de renseignement, cet animal aurait encore un horizon fort borné. On entend des coups de canon à plusieurs lieues; l'éruption du Krakatoa a été entendue à Saïgon; mais outre qu'il faut un bruit d'une formidable intensité pour qu'il soit encore sensible à une si grande distance, le renseignement qui résulte de son audition est bien peu de chose, sauf quand il s'agit de communications phonétiques entre individus d'une même espèce, et alors, la distance permettant ces communications est très restreinte.

Restent donc les vibrations de l'éther, vibrations infiniment plus rapides et se transmettant beaucoup plus vite. Ce sont elles qui permettent l'établissement de communications entre des points très éloignés, mais, comment sont-elles connues de l'homme et des animaux?

Les vibrations sonores, mouvement molaire, agissaient sur les conditions molaires de la vie des cellules; les vibrations particulaires de l'éther ne pourront impressionner, directement au moins, ces conditions molaires et par conséquent ne pourront pas être perçues par l'organe adapté à l'audition. L'homme a cependant pu imaginer des appareils *transformateurs*, grâce auxquels le mouvement particulaire produit un mouvement molaire susceptible d'impressionner l'oreille. Tel, par exemple, le canon du Palais-Royal qui transmet aux habitants du quartier l'indication de la direction des rayons calorifiques quand le soleil passe au méridien. Mais le meilleur exemple de cette transformation d'un mouvement particulaire en mouvement molaire est fourni par le téléphone dont la réversibilité fait l'admiration du monde. Des vibrations sonores de l'air mettent en mouvement une plaque légère devant un électro-aimant; les vibrations de la plaque se répercutent dans le courant électrique qui traverse l'électro-aimant et ce courant, arrivant n'importe où dans un appareil semblable au premier restituera à une seconde plaque le mouvement vibratoire de la première. Ainsi, grâce au téléphone, les communications d'homme à homme par le moyen de l'audition deviennent beaucoup plus étendues; elles s'étendront presque indéfiniment, maintenant que Poulsen a inventé le relai téléphonique.

Parmi les vibrations de l'éther, quelques-unes ne peuvent être connues de l'homme qu'indirectement, par l'intermédiaire d'un transformateur; telles sont par exemple les oscillations hertziennes qui viennent à notre connaissance par l'intermédiaire d'un résonnateur ou d'un radioconducteur: mais il y a aussi des mouvements éthérés *que nous pouvons connaître directement*, et c'est par ceux-

là que nous sommes le mieux renseignés sur le monde extérieur. A cette catégorie appartiennent les vibrations lumineuses.

La connaissance *directe* d'un mouvement particulaire de l'éther ne peut se produire chez nous que si ce mouvement particulaire est capable d'influencer les réactions chimiques de l'assimilation, le phénomène *essentiel* de la vie cellulaire. Or, même chez les espèces animales ou végétales les plus inférieures, on constate une sensibilité à la lumière (phototactisme, phototropisme, héliotropisme), qui est une preuve certaine de son influence chimique. Le plastide attiré par la lumière éprouve-t-il de ce fait une sensation spéciale? Nous ne pouvons l'affirmer, mais il me paraît très probable qu'il acquiert une notion plus ou moins obtuse de la direction des rayons incidents dont l'action sur son mouvement est si manifeste.

Chez les animaux supérieurs, la possibilité d'être impressionnés par les rayons lumineux est localisée à certains tissus particuliers du moins en ce qui concerne la sensibilité spéciale, car les faits actuels de photothérapie prouvent que les autres tissus ne sont pas non plus tout à fait indifférents à l'action de la lumière.

La rétine, placée chez nous derrière un appareil optique de premier ordre, reçoit des impressions tout à fait précises, grâce auxquelles nous avons notre connaissance de beaucoup la meilleure du monde ambiant. Par elle nous connaissons la forme des objets au repos molaire et le mouvement molaire de ceux qui bougent; et cette connaissance s'étend extrêmement loin, puisque nous pouvons *voir* directement, par une nuit claire, les étoiles les plus prodigieusement éloignées. Par l'addition d'appareils optiques spéciaux (lunettes, microscopes) à ceux qui existent naturellement devant notre rétine nous développons encore le champ des investigations possibles à l'organe admirable de la vision, soit dans le très lointain, soit dans le très petit.

Pas plus que pour l'audition je n'entrerai ici dans l'étude du mécanisme nerveux par lequel l'image rétinienne vient à notre connaissance définitive. Je ne veux envisager dans cet article que la question de savoir quels mouvements *peuvent*, directement ou indirectement, être connus des êtres vivants.

Parmi les vibrations de l'éther, d'autres que les lumineuses impressionnent peut-être aussi nettement certaines espèces animales, mais à ce sujet nous ne pouvons en ce moment faire autre chose que des hypothèses; en tout cas ces impressions, si elles existent, sont des actions chimiques directes comme celle de la lumière sur les animaux pourvus d'yeux.

Quant à ces vibrations hypothétiques qui sont la source de l'at-

traction universelle, trop petites pour déterminer des dislocations moléculaires, dépourvues par conséquent d'activité chimique, elles ne sauraient être connues *directement* de nous. Nous ne pouvons les connaître que par leur effet molaire, c'est-à-dire par la pesanteur, par la chute des corps. Et, sur cette chute des corps nous pouvons être renseignés de deux manières différentes : 1° par l'intermédiaire d'organes des sens adaptés à autre chose; par le tact qui nous permet de percevoir une pression résultant de la pesanteur; par la vue qui permit à Newton de *voir* tomber une pomme; 2° par un organe adapté spécialement à cette fonction, l'appareil des canaux semi-circulaires, dans lequel le mouvement molaire du liquide nous renseigne sur la direction de la pesanteur par rapport à nous, c'est-à-dire, en réalité, sur notre direction par rapport à la pesanteur. Mais il nous est impossible d'avoir, des vibrations mêmes de l'attraction universelle, une autre connaissance que celle que nous donne le mouvement molaire d'attraction. Nous ne connaissons aucun transformateur de ces vibrations en quelque chose autre que la gravitation, qui puisse être connu de nous. Ces vibrations agissent uniformément sur tous les corps que nous connaissons, sur les êtres vivants comme sur les corps bruts, sur les corps simples comme sur les corps composés; elles n'ont pas de manifestation spécifique sur un objet particulier. C'est pour cela que, contrairement aux autres vibrations de l'éther, dont quelques-unes, ne nous influençant pas directement, ont pu être étudiées par leur action spécifique sur des objets connus de nous, les vibrations de l'attraction universelle resteront toujours hypothétiques pour nous et ne nous seront connues que par l'effet molaire attribué à la pesanteur considérée comme une *propriété inséparable* de la matière!

*
* *

Nous avons passé en revue l'ensemble des procédés par lesquels les êtres vivants peuvent être mis au courant des événements du monde extérieur [1]. Suivant les cas, ce sera le tact, le goût, l'odorat, l'ouïe, la vue, ou tel autre sens n'existant pas chez l'homme, qui donnera l'indication la plus précieuse, mais toujours, en fin de compte ce sera un phénomène chimique qui renseignera l'animal. Voyons maintenant, étant donnée la nature de nos modes de connaissance, quelles sont les limites du monde *connaissable* pour nous.

1. Je laisse de côté le *sens des attitudes segmentaires*, par lequel l'animal est au courant, non des événements extérieurs mais de sa propre disposition dans l'espace.

Les distances stellaires sont *énormes* si on les compare aux dimensions des objets familiers qui nous entourent. Dans beaucoup de cas l'homme a pu calculer avec une approximation relative ces distances évaluées en prenant comme unité le chemin parcouru en une seconde par la lumière. Elles dépassent toute imagination, et cela confond notre manie de vouloir toujours nous faire une représentation des choses dont nous connaissons l'existence. Mais néanmoins malgré notre impuissance à *concevoir* les dimensions prodigieuses du monde connu de nous, notre ambition va encore plus loin et se préoccupe de connaître *tout* ce qui est. Nous nous grisons de grands mots, nous parlons d'infini et les sages nous font remarquer que nous ne pouvons nous imaginer ni un monde fini, car qu'y aurait-il au delà? ni un monde infini. Nous retrouverons ce besoin tout à l'heure du côté de l'infiniment petit. Il me semble que ces questions irritantes pour le bon sens, ne se posent plus quand, au au lieu de se perdre dans des considérations nuageuses, on se place sur le terrain de la nature de nos moyens de connaître. C'est la lumière qui nous renseigne sur les objets très éloignés; il y a donc une limite à la distance des objets que nous pouvons percevoir, fussent-ils d'immenses soleils, puisque l'intensité de la lumière décroît proportionnellement au carré de la distance; ou encore autrement : supposons que notre monde soit contenu dans une bille d'éther, séparée d'autres billes analogues par un milieu cosmique qui soit à l'éther ce que l'éther est à l'atome pesant et qui ne transmette pas la lumière. Notre connaissance sera forcément limitée à notre bille d'éther; et il pourra y en avoir des milliards de semblables sans que nous soyons jamais avertis de leur existence. C'est une pure folie que de penser à ce qui, en vertu de la nature même de l'homme, est inconnaissable à l'homme; mais l'homme est plus fier de son imagination que de ses organes des sens!

Voilà pour le très grand.

Pour les objets qui ont des dimensions d'un ordre de grandeur analogue au nôtre, c'est la vue principalement qui nous renseigne; mais il y a une limite inférieure à la dimension des objets que nous pouvons voir, même au moyen des meilleurs microscopes. Les objets les plus petits qui soient justiciables de l'observation directe sont encore *beaucoup plus grands* que des molécules. A partir de cette limite inférieure nous pouvons encore être renseignés sur la nature des corps par le goût et par l'odorat et d'une manière plus générale, par les méthodes de la *science chimique*. Mais ces renseignements, très précis d'ailleurs, ne nous donnent aucune connaissance de la *forme* des molécules; nous avons d'ailleurs vu plus

haut que la notion de forme tire son importance de ce que nous avons, dans la vie ordinaire, bien plus d'occasions d'être renseignés par la vue que tout autrement et que la vue nous donne une *image* des objets en repos molaire apparent. Dès que l'on arrive à des objets dont la dimension est égale ou inférieure à l'amplitude d'une vibration lumineuse, il ne peut plus être question de forme au sens habituel du mot. Par exemple, je suppose qu'un corps visible soit limité par une surface donnée par une équation algébrique connue, et ait environ un millimètre de diamètre. Avec une unité de grandeur qui serait le trillionième de celle qui était employée dans le premier cas, la même équation représenterait une surface semblable algébriquement à la première et qui aurait un trillionième de millimètre de diamètre. Eh bien, nous n'avons pas le droit de dire que nous *nous imaginons* cette surface semblable à la première car elle est trop petite par rapport aux vibrations lumineuses et elle ne peut donner d'image visuelle.

Il faut nous défier du langage mathématique grâce auquel nous pouvons parler des corps qui ont ces dimensions infinitésimales, absolument comme s'ils étaient comparables aux corps macroscopiques. Déjà pour les atomes, nous avons une tendance instinctive à nous *représenter* de petites masses en repos molaire, comme des grains de plomb et c'est là une erreur certaine. Le pouvoir représentatif de l'imagination humaine est aussi borné du côté de l'infiniment petit que du côté de l'infiniment grand. Nous connaissons les atomes, mais nous ne pouvons nous les représenter. A partir d'une certaine dimension minime, notre connaissance des corps prend donc un autre caractère, et *rien n'est plus dangereux* que les comparaisons, proposées pour satisfaire l'imagination, entre ces corps invisibles et les objets macroscopiques familiers.

Dans l'état actuel de la science, nous pouvons affirmer l'existence des atomes, sans nous imaginer ce qu'ils sont. J.-J. Thomson a même démontré récemment que les atomes sont probablement eux-mêmes de petits microcosmes dont des corpuscules planètes peuvent être détachés (rayons cathodiques, par exemple)....

Disons-nous bien cependant que, malgré toutes les découvertes admirables de la science moderne, il est aussi chimérique de songer à connaître la structure de la matière dans l'infiniment petit, que de vouloir scruter l'infiniment grand. Notre connaissance est forcément limitée, vers le petit, comme vers le grand, par la nature même de notre être. Nous considérons l'atome ou tout au moins le corpuscule de J.-J. Thomson comme ce qu'il y a de plus petit ; mais n'oublions pas que ce corpuscule, très petit par rapport à nous,

n'est pas *petit* d'une manière absolue. Il nous est *impossible* de savoir si ce corpuscule n'est pas lui-même un monde d'une complexité analogue à celle de la bille d'éther que j'imaginais tout à l'heure. il nous est impossible de savoir ce qui se passe à son intérieur puisque ces phénomènes intra corpusculaires ne retentissent aucunement sur les phénomènes qui impressionnent notre substance vivante. Quand nous disons que l'atome est immuable, cela veut dire surtout que ce qui passe à son intérieur nous est inconnu et inconnaissable, *ne nous regarde pas.*

Nous avons vu plus haut que, parmi les vibrations de l'éther, quelques-unes nous sont directement connaissables par leur activité chimique sur la substance vivante; d'autres nous sont indirectement connaissables parce que. trop petites pour agir sur les phénomènes chimiques qui sont l'essence de notre vie. elles peuvent encore avoir une action molaire synthétique qui est connue de nous; mais s'il y en a de plus petites encore, et rien ne nous permet de l'affirmer ou de le nier, elles ne retentissent plus sur rien de ce que nous pouvons connaître: elles sont en dehors de ce qui nous concerne dans le monde.

Une remarque s'impose encore au sujet de ces divers mouvements vibratoires de l'éther. Nous ne savons pas ce que c'est que l'éther et nous n'avons aucun droit de faire des hypothèses à son sujet. mais nous pouvons nous demander s'il n'est pas illogique d'attribuer au *même* corpuscule des mouvements vibratoires de vitesses aussi diverses que celles des oscillations hertziennes. de la lumière. de l'attraction universelle; ces vibrations affectent peut-être des corpuscules de divers ordres de grandeur. Je ne fais cette remarque que pour répondre à l'étonnement que manifestent ordinairement ceux à qui l'on parle pour la première fois des vitesses prodigieuses des mouvements vibratoires. Une vibration lumineuse se fait, par exemple, 700 trillions de fois à la seconde, et l'on s'effraie de ce chiffre surtout parce qu'on oublie qu'il est en rapport avec la dimension très petite du corps vibrant. Nous appliquons notre notion humaine du temps à des choses qui sont tout à fait hors de proportion avec les dimensions humaines. Pour nous, hommes. la seconde est à peu près la durée de l'oscillation d'un pendule d'un mètre de long; supposons pour un instant (hypothèse illégitime comme nous le verrons tout à l'heure) que l'atome représente un monde habité d'hommes qui soient par rapport à lui ce que nous sommes par rapport à la terre; pour ces habitants de l'atome la seconde sera la durée de l'oscillation d'un pendule qui aura comme longueur la quarante-millionième partie du méridien

de l'atome; si, par exemple, la vibration lumineuse était à peu près de la dimension de l'homme atomique, une seconde de l'homme terrestre représenterait vingt-cinq mille années de l'homme atomique; la vibration lumineuse, pour l'homme atomique ne serait plus bien rapide; elle correspondrait à l'oscillation de pendules d'un mètre de longueur....

J'ai fait cette hypothèse pour donner une forme plus concrète à la nécessité de prendre des unités de temps correspondant aux dimensions des objets étudiés, mais aussi pour faire remarquer que l'abus des comparaisons mathématiques entraîne aisément *à voir dans les petites choses la répétition des grandes*; j'ai supposé dans l'atome un homme et un pendule et cela est tout à fait illégitime; de même, je pourrais supposer sans plus de fondement, que les billes d'éther imaginées tout à l'heure font partie du nez d'un géant....

Si l'on tient à considérer l'univers comme formé de mondes emboîtés les uns dans les autres, comme nous l'avons fait en supposant que la molécule est une sorte de système planétaire, nous considérerons comme point de départ le monde moléculaire, puisque la vie est un phénomène moléculaire, et c'est à partir de ce point origine que nous limiterons vers le grand et vers le petit, le domaine de la connaissance.

J'ai cru devoir m'étendre longuement sur toutes ces considérations et si j'ai fait quelques hypothèses, ce sont des hypothèses sans consistance uniquement destinées à faciliter le langage.

La conclusion de toute cette enquête est que la vie est d'essence chimique; elle peut donc être impressionnée par tout ce qui, dans la nature, est capable d'influencer les réactions moléculaires, soit directement soit indirectement. Grâce au fait que les radiations lumineuses sont précisément douées d'activité chimique, le domaine de la connaissance de l'homme s'étend fort loin, mais cela n'empêche pas qu'il soit limité, d'une part du côté du très grand, d'autre part du côté du très petit. Tout ce qui est en dehors de ces deux limites est inconnaissable à l'homme; on ne saurait dire que cela constitue un domaine métaphysique, car rien ne peut être en dehors de la nature, mais il est logique de dire que c'est un domaine *métanthropique*. D'ailleurs, si l'homme ne peut connaître ce domaine, *cela lui est bien indifférent*, les mouvements qui lui sont inconnaissables l'étant uniquement parce que, précisément, ils ne peuvent pas agir sur lui. Malheureusement l'esprit humain se préoccupe volontiers de ce qui ne le regarde pas.

FÉLIX LE DANTEC.

REVUE CRITIQUE

William James. — THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE. *A Study in human Nature*. Londres 1902. Longmans, Green et Cie. 534 p.

Le regretté Léon Marillier a donné il y a quelques années aux lecteurs de la *Revue philosophique*, une analyse très détaillée de la psychologie de M. William James [1]. Aujourd'hui il aurait eu à y ajouter un chapitre important pour exposer les recherches de l'illustre penseur américain en un domaine que ses précédents ouvrages psychologiques avaient à peine effleuré. Marillier, avec sa connaissance approfondie des manifestations religieuses, eût été mieux qualifié que personne pour apprécier ce nouveau livre de M. James, et pour y applaudir. Il se fût réjoui de voir cette face si essentielle de l'expérience humaine vengée de la conspiration du silence, que la plupart des psychologues modernes semblaient avoir fait autour d'elle, par l'apparition d'une œuvre de maître où elle est enfin traitée avec la considération et la justice qui lui sont dues.

Ce volume renferme les deux cours, de dix conférences chacun, que l'auteur a été appelé à faire à Édimbourg sur la Religion naturelle (Gifford Lectures) en 1901 et 1902. L'intention de M. James, nous apprend la préface, était de consacrer le premier cours à l'étude proprement psychologique des « appétits religieux de l'homme », et le second à la question métaphysique de « leur satisfaction par la philosophie ». Mais à l'exécution, la partie psychologique a fini par presque tout envahir, et ce n'est guère que dans sa dernière séance que l'auteur a donné à ses auditeurs une brève esquisse de sa philosophie religieuse, en attendant de la reprendre et de la développer dans une publication ultérieure. Il n'en faudrait pas conclure que le contenu du présent ouvrage se réduise essentiellement à une sèche description ou classification de faits à l'adresse des seuls spécialistes. Car le psychologue pénétrant est toujours doublé, chez M. James, d'un philosophe foncièrement original, et la combinaison de ces traits, jointe à un style plein de piquant et d'imprévu, confère à tout ce qui sort de sa plume un intérêt vraiment passionnant. A cet égard, comme à d'autres, ce livre constitue encore un progrès, si c'est possible, sur ses aînés les *Principles of Psychology*, *The Will to believe and others*

1. Tomes XXXIV p. 449 et 603, et XXXV p. 1 et 145 (novembre 1892 à fevrier 1893).

Essays, etc., et il n'est personne d'accessible aux préoccupations de l'ordre religieux qui puisse le parcourir sans ressentir et admirer profondément l'empreinte de puissante et haute personnalité dont l'auteur a marqué chacun de ses chapitres.

L'originalité philosophique de M. James ne réside pas tant dans les principes qu'il professe — ce sont ceux de l'empirisme le plus décidé — que dans sa façon de les mettre en pratique et de les suivre avec une fidélité, un détachement de tout préjugé, une audace, qui finissent par l'emporter jusqu'en des régions où n'atteignent pas les adeptes vulgaires de la philosophie expérimentale, toujours prompts, en dépit de leurs bruyantes déclarations d'impartialité, à retomber sans s'en douter dans les ornières des partis pris. Cette indépendance d'esprit éclate dès le premier chapitre, intitulé « Religion et Neurologie », où M. James, prenant le taureau par les cornes, se livre à une critique pénétrante, et par endroits justement malicieuse, de ce qu'il appelle le « matérialisme médical ». Il s'agit de l'opinion, fort en vogue à l'heure présente, qui considère la religion comme condamnée sans retour par la simple raison que ceux qui ont eu des expériences un peu saillantes en ce domaine — c'est-à-dire les « génies » religieux, saints, prophètes, mystiques, ou simples âmes possédant une foi vraiment personnelle et vivante — se sont généralement signalés par des phénomènes bizarres, excentricités de conduite ou de caractère, hallucinations, etc. Ils furent en un mot des détraqués, des psychopathes, d'où l'on conclut que le phénomène religieux n'est évidemment qu'un trouble des nerfs ou des viscères, tare de dégénérescence ou survivance atavique, bref un cas pathologique intéressant peut-être à étudier comme tel, mais sans valeur en soi et juste le contraire de ce pour quoi il a longtemps passé, l'idéal de la vie humaine. M. James est si loin de contester l'union fréquente du génie religieux et du tempérament psychopathique, qu'il y voit bien plutôt une chose toute naturelle et facilement explicable; mais il estime que prétendre discréditer le premier à cause du second, c'est confondre deux questions d'ordre absolument différent et indépendantes l'une de l'autre, à savoir l'appréciation de la *valeur* des choses (jugement de valeur ou jugement « spirituel »), et la détermination de leur *origine* ou de leurs conditions d'existence (jugement « existentiel »). Faire de l'origine le critère de la valeur fut toujours, il est vrai, une méthode chère aux doctrinaires accoutumés à trier les idées sans s'inquiéter de leur contenu ou de leurs conséquences propres, uniquement selon qu'elles proviennent ou non de la seule source autorisée (le pape, tel livre, etc.). Mais nous n'en sommes plus là, et les matérialistes médicaux ne sont au fond que des dogmatistes attardés, des théologiens à rebours, lorsqu'ils condamnent aujourd'hui certains phénomènes de conscience, certaines croyances, à cause de leurs origines morbides. Ce n'est pas ainsi qu'on en use dans les domaines où règne vraiment la méthode empirique : en science naturelle et dans l'industrie, par exemple, on

ne juge point une idée ou une conception nouvelle sur l'état de santé ou de maladie de son auteur, mais seulement sur sa valeur intrinsèque, en l'examinant tant en elle-même que dans ses conséquences expérimentales et son utilité pratique. Ainsi doit-on également procéder vis-à-vis de la religion : les seuls critères d'après lesquels un philosophe expérimental puisse se permettre de l'apprécier, sont les critères tout empiriques de sa valeur interne pour celui qui la possède (le bonheur immédiat, l'illumination de vie intérieure qu'il y trouve), et de ses résultats réels, de ses fruits, dans la conduite de l'individu et le progrès de l'ensemble.

Ce n'est que dans un chapitre ultérieur (celui sur la « Valeur de la sainteté ») que M. James entreprendra cette appréciation de la religion au point de vue purement empirique et humain de ses fruits. Avant d'en arriver là, il faut en effet commencer par passer en revue et décrire ses principales manifestations sans en oublier les variétés morbides qui sont souvent les plus instructives. Toutefois le domaine religieux est si vaste que d'emblée l'auteur circonscrit son étude (chap. II, « délimitation du sujet »), en écartant de son plan tout ce qui est institutionnel et social, et en se bornant à la psychologie individuelle, c'est-à-dire en allant prendre la religion à sa source même, dans les expériences originales et vécues des grandes âmes religieuses, d'où ses flots vont alimenter la religion d'imitation et de seconde main du grand troupeau. Mais chez ces personnalités de marque, en quoi consiste la religion et que faut-il entendre par ce mot ? L'auteur, très sagement, ne perd pas son temps à chercher une définition théoriquement satisfaisante d'une réalité aussi complexe, et il se borne à prendre ce terme dans son acception la plus large, comme désignant l'attitude générale, la réaction totale, de l'individu à l'égard de la Vie et de l'Univers, à la condition toutefois que cette attitude d'esprit réunisse deux traits sans lesquels M. James ne trouve pas qu'elle puisse mériter la qualification de « religieuse ». C'est d'une part la gravité, le sérieux, un certain caractère *solennel*, qui exclut de la sphère religieuse toute disposition superficielle ou badine, telle que le « je m'en fichisme » d'un Renan. Et c'est d'autre part quelque chose d'ému, de sympathique, de *tendre*, qui manque totalement au pessimisme amer ou grognon d'un Schopenhauer et aux révoltes d'un Nietzsche.

Toujours solennelle et tendre, l'attitude religieuse offre d'ailleurs la plus grande diversité et d'innombrables nuances, qui se laissent répartir, abstraction faite des cas mixtes et de transition, en deux grands groupes : 1° la religion des âmes bien portantes (*religion of Healthy-mindedness*), c'est-à-dire l'optimisme, tantôt instinctif et spontané, tantôt réfléchi et voulu, pour qui le mal est une quantité plus ou moins négligeable et la nouvelle naissance une chose inconnue (*once-born type*); Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre, tout le mouvement du christianisme libéral, Emerson, etc., rentrent dans cette

catégorie, mais l'exemple auquel l'auteur s'arrête le plus longtemps, en raison de son importance actuelle en pays anglo-saxons, est celui des sectes de guérison mentale (*Mind-cure, christian science* de Mme Eddy, etc.); 2° la religion des âmes malades, autrement plus complexe, inspirée qu'elle est par le sentiment tragique du péché, et se déployant dans des vies déchirées, et comme coupées en deux par le drame de la conversion (*twice-born type*). Nous ne pouvons songer à résumer les six ou sept conférences consacrées à ces sujets, non plus que celles sur la Réalité de l'Invisible, le Mysticisme, la Sainteté. Tous ces chapitres, essentiellement descriptifs, sont bourrés de citations frappantes, de faits concrets, de cas typiques pour lesquels M. James a mis à contribution les autobiographies les plus remarquables de la littérature, et les documents fournis par les enquêtes récentes, surtout celle de Starbuck. On ne sait ce qu'il faut ici louer le plus chez l'auteur, la richesse et l'étendue de ses informations, ou l'admirable ouverture d'intelligence et de cœur qui lui fait comprendre, apprécier, et on peut dire aimer, les nuances multiples et les modalités les plus opposées de la vie religieuse, du moment qu'elles sont des réalités de conscience, des expériences vraiment vécues. M. James est aux antipodes de toute étroitesse sectaire, aussi bien de celle dont sont affligés tant d'esprits soi-disant éclairés et scientifiques, que de celle du fanatisme bigot. Et notez bien que sa largeur de compréhension n'est point de l'indifférence et du dilettantisme, car si, par une réserve naturelle, encore que peut-être exagérée parfois, il se garde de tout étalage de sa propre vie intime, elle perce cependant entre les lignes, cette vie; et l'on sent que le terrain foulé par lui est à ses yeux un terrain sacré, le lieu très saint de l'âme, non point en vertu d'une opinion reçue ou d'un *a priori* quelconque, mais parce qu'en fait il n'y a pas de processus où un être humain se sente plus directement concerné, atteint d'une façon plus personnelle et profonde, que dans le processus religieux. A cette vibrante sympathie qui lui permet d'entrer aussi intimement dans la conscience de ceux qu'il étudie, on reconnaît bien l'auteur de maints discours — dont une traduction française serait un vrai bienfait pour notre jeunesse — tout imprégnés de cet idéal d'élargissement, de cette aversion pour les barrières infranchissables et la stupéfiante insensibilité réciproque que la moindre différence de tempérament ou de tour d'esprit suffit parfois à mettre entre des créatures pourtant de même race[1].

De la description de l'expérience religieuse en sa diversité, on est invinciblement ramené à son appréciation, au problème de la valeur et de la signification de la religion au point de vue soit empirique et biologique, soit métaphysique et absolu. Nous avons dit que dès le début l'empirisme critique de M. James a écarté comme méthodologi-

1. Voir, en particulier, dans les *Talks to Teachers* de M. James (New-York, 1899), les deux derniers discours, sur « une certaine cécité chez les êtres humains » et « ce qui donne une signification à la vie ».

quement injustifiables les solutions du matérialisme médical, tout autant que celles du bord théologique. Ce n'est pas à ses racines, c'est-à-dire à ses origines — qu'on les place dans les conditions pathologiques de l'organisme ou dans une révélation d'en haut — qu'on peut juger de la valeur de la religion en général, ou de telle ou telle religion particulière, mais seulement à ses fruits, à ses conséquences pour la vie morale de l'individu et de l'humanité. Cet examen tout pratique et utilitaire de la vie religieuse, souvent touché par l'auteur en passant, devient l'objet principal de ses 14e et 15e conférences, où il entreprend une sorte de « critique de la sainteté ». Nulle part peut-être M. James n'a déployé un sens humain plus exquis, une délicatesse de touche et une sûreté de main plus admirables, en sa double tâche de psychologue et de moraliste, que dans cette analyse des grands traits classiques de la physionomie des saints, la dévotion, la charité, la pureté, l'ascétisme, l'héroïsme, etc. Après en avoir montré la grandeur et les faiblesses, et fait le compte de ce que l'infirmité humaine et l'influence du milieu, la morbidité du tempérament ou les lacunes de l'intelligence, y mêlent de fange et de scories, M. James aboutit, par sa méthode purement biologique et empirique, dénuée d'artifices oratoires, à une glorification de la sainteté qui laisse bien loin derrière elle, en puissance de persuasion et en réelle éloquence, toutes les verbeuses apologies des théologiens. Non seulement, pour l'individu lui-même, la religion vraiment vécue constitue toujours un incomparable enrichissement — agrandissant ses horizons; ajoutant pour ainsi dire une dimension de plus à sa puissance émotive; lui apportant paix, joie, et sécurité; mettant enfin toutes ses facultés natives en valeur et lui faisant donner bien plus que s'il fût resté un simple « mondain »; — pour l'humanité aussi, en son évolution générale, les saints sont en somme les initiateurs de tout progrès moral, le levain des améliorations futures, les héros et les précurseurs du seul idéal biologiquement concevable d'une société arrivée à un état stable de perfection. Nous regrettons de ne pouvoir rendre en quelques lignes l'impression qui se dégage de ces pages où le haut vol de la pensée le dispute à la solidité presque terre à terre de l'argumentation, et d'où, — après une frappante comparaison entre l'homme fort et violent de Nietszche, et le saint, qui en est la complète antithèse — la sainteté sort absolument justifiée « au point de vue économique » comme représentant un ensemble de qualités indispensables au bien-être de ce monde.

Après cette légitimation empirique de la religion, reste encore le problème de sa valeur objective, métaphysique, et c'est à cette grave question que M. James consacre ses derniers chapitres.

Toutes les religions supposent que le monde visible fait partie d'un univers plus spirituel qui lui donne sa signification dernière; que notre fin véritable est de nous unir, de nous adapter, à cet univers supérieur; et que la prière intime est un moyen réel pour cela, un acte vraiment

efficace, par lequel l'énergie spirituelle de cet autre univers pénètre dans notre monde phénoménal et y produit des effets psychologiques ou matériels. Mais que valent ces croyances? Sont-elles autre chose qu'une impression subjective, une pure illusion? Correspondent-elles à une réalité objective? Pour répondre affirmativement à cette question, on a de tout temps recouru à deux voies différentes : le mysticisme et le rationalisme. La première voie, c'est-à-dire l'expérience religieuse personnellement éprouvée et vécue, amène régulièrement à la conviction l'individu qui la pratique, et le rend invulnérable à toutes les attaques du scepticisme; mais elle reste sans prise sur qui n'a pas eu le privilège de faire cette expérience personnelle. La seconde voie, celle des raisonnements intellectuels, a été suivie par les théologiens et les philosophes idéalistes de toute eau, et elle aurait l'inestimable avantage de donner, comme c'est le propre de l'intellect, des résultats généraux et universellement valables... si seulement cela réussissait! Mais, hélas! point n'est besoin de la grosse artillerie de la dialectique kantienne pour démolir toutes ces belles démonstrations de l'existence de Dieu, etc.; il suffit de regarder autour de soi ou dans l'histoire pour constater que les arguments rationnels de la théologie et de la philosophie la plus habile n'ont jamais convaincu personne, sauf ceux qui étaient déjà convaincus par ailleurs, c'est-à-dire par la voie de l'expérience personnelle, toujours mystique à quelque degré. Il faut donc se rendre à l'évidence de fait qu'il n'y a aucun moyen d'établir d'une façon rationnelle et impersonnelle la validité objective de l'expérience religieuse et des croyances qu'elle entraîne; mais il n'y a pas davantage moyen de les réfuter et de prouver que le phénomène mystique ne met pas l'individu en contact avec une réalité supérieure.

Est-ce à dire alors que l'entendement n'a plus rien à faire en ce domaine et que tout effort de la pensée doit en être banni? Non certes, estime M. James, mais il faut réduire à sa juste valeur et rappeler à sa fonction véritable tout ce travail de l'intellect, qui n'est qu'une œuvre secondaire, s'exerçant après coup sur les données de l'expérience intime, mais ne pouvant les remplacer ni les produire. La philosophie religieuse doit partir des phénomènes religieux acceptés comme tels, et se borner à les classer, à les analyser, à coordonner leurs contenus, etc.; en d'autres termes, de métaphysique déductive et Théologie qu'elle a été jusqu'ici, elle doit devenir critique, inductive, Science des Religions. A ce titre, elle pourra se flatter de gagner une fois l'assentiment universel, même des gens non-religieux, tout comme l'optique est admise par les aveugles-nés; mais de même que l'optique n'a pu prendre naissance et ne saurait subsister sans les expériences des individus voyants, de même la science des religions ne trouve sa base indispensable, ses matériaux, sa raison d'être, que dans les expériences personnelles des gens religieux, et jamais elle n'aura qualité pour décider si, au bout du compte, ces expériences sont en soi illusoires ou non. Cette question dernière, de la portée objec-

tive et absolue des phénomènes religieux, restera impossible à résoudre scientifiquement, et ce sera toujours à l'individu lui-même à la laisser en suspens, ou à la trancher par un acte de foi personnel.

M. James est de ceux qui n'hésitent pas devant cet acte de foi, et qui se prononcent pour la valeur métaphysique de la religion. Et si vous pensiez lui objecter qu'en cela faisant il sort du domaine de la science, quitte le terrain de la philosophie expérimentale, et entre dans l'arbitraire individuel, c'est alors qu'il se redresserait de toute sa hauteur d' « empiriste radical », comme il s'est désigné quelque part, et vous renverrait la balle de la belle manière ! Car il n'est pas dupe des mots, ni homme à se laisser donner le change sur ce qui constitue l'empirisme véritable par les forfanteries des prétendus pontifes de la « science » moderne. Il a vu et senti mieux que personne l'opposition fondamentale qui sépare le point de vue dit scientifique, du point de vue religieux, et qui roule tout entière au fond sur la question de la personnalité, de la réalité du Moi ; mais il estime qu'en cette affaire c'est, quoi qu'on en dise, l'homme religieux qui est sur le terrain de l'expérience réelle, et le philosophe scientifique sur celui des abstractions creuses. Tout résumé ne peut qu'affaiblir les pages magistrales et vibrantes que le penseur américain a consacrées à ce conflit brûlant. Dans l'expérience religieuse, c'est le Moi lui-même qui est en jeu, c'est de sa destinée propre qu'il s'agit, et de ses rapports personnels avec le monde spirituel supérieur. Or notre science moderne tend précisément à supprimer le Moi, à dépersonnaliser l'homme, à n'en faire qu'un éphémère agrégat de sensations passives, un épiphénomène sans plus de réalité que des bulles d'air venant crever à la surface du torrent de l'évolution cosmique ; et l'on conçoit qu'à ce point de vue la religion ne puisse être qu'un anachronisme, une superstition atavique, la survivance de la « pensée primitive » du sauvage ignorant qui personnalise tout. M. James reconnaît qu'il y a au premier abord un certain air de grandeur, de magnanimité dans cet impersonnalisme de l'attitude scientifique ; mais il a bientôt fait de dissiper ce mirage, et de crever à son tour cette outre vide, d'une seule remarque de son bon sens aigu : c'est que les idées générales et les conceptions cosmiques dont se repaît la science ne sont (et elle l'avoue assez elle-même) que des peintures, des abstractions, des *symboles* de la réalité, tandis que nos faits personnels, les événements concrets qui nous constituent nous-même, les aventures particulières de notre Moi, sont des *réalités* au sens propre et le plus complet du terme. En considérant des « objets » isolément de la conscience individuelle qui les pense, la science se livre à un artifice qui peut avoir son utilité spéciale et momentanée pour elle, mais qui n'en détruit pas moins la réalité concrète, vivante, seule vraiment *réelle*. « Un champ de conscience, *plus* son objet en tant que senti ou pensé, *plus* une attitude à l'égard de cet objet, *plus* le sentiment d'un moi à qui cette attitude appartient », voilà une expérience personnelle qui, pour petite,

insignifiante, et transitoire qu'elle soit, constitue du moins, tant qu'elle dure, un solide morceau de la réalité, un fragment authentique de ce qui est. Car c'est seulement de cette espèce (c'est-à-dire des états de conscience personnelle), et non d'une autre, que nous pouvons concevoir que soient les éléments de toute existence réelle. S'imaginer, ainsi que le font les adeptes de la « science » moderne, qu'on possède la réalité dans les lois générales et les représentations impersonnelles de l'évolution cosmique, c'est comme si on croyait que la photographie d'un train express renferme la force vive et la vitesse du train, ou comme si on se contentait de lire un opulent menu en guise de dîner. La religion, elle, ne se blouse pas de la sorte ; dans nos pauvres petites expériences personnelles, elle ne nous donne peut-être que des miettes, mais ce sont du moins des miettes réelles, un commencement de repas véritable, un élément substantiel d'être. Et voilà pourquoi ce n'est point quitter l'expérience, mais au contraire s'y maintenir, que de préférer en philosophie le personnalisme religieux à l'impersonnalisme soi-disant scientifique, au risque de se faire jeter à la face les reproches d'anachronisme, de survivance de la pensée primitive, etc. (Inutile de faire remarquer que ce que M. James vise et poursuit de ses traits, ce ne sont pas nos sciences particulières, ni le véritable esprit scientifique, mais les systèmes de prétendue philosophie scientifique qu'on en a tirés abusivement.)

Pour en revenir aux religions, à travers leur extrême diversité elles affirment toutes la même expérience centrale, composée de deux moments, à savoir : 1° un malaise, le sentiment qu'il y a en nous quelque chose qui va mal ; 2° la délivrance de ce malaise, le salut, s'obtenant par l'identification du moi avec quelque chose de meilleur qui, d'une part, fait déjà partie du moi, et d'autre part le dépasse infiniment. « Quand l'activité mystique est à son terme, dit M. Récéjac dans un passage cité par M. James, on trouve dans la conscience le sentiment d'un être tout à la fois *excessif* et *identique* au moi : il est assez grand pour que ce soit Dieu, il est assez intérieur pour que ce soit moi. L'objectivité alors devrait s'appeler l'*excessivité*. » Autrement dit, dans le processus essentiel de toute religion, l'homme sent la meilleure partie de lui-même en contiguïté et en continuité avec un *excès*, un *surplus* (*more*) de même qualité, qui agit dans l'univers extérieur et en qui l'individu trouve le salut, lorsque vient à naufrager tout son être inférieur. Tout cela n'est que la description d'un fait psychologique, ou plutôt le résumé de ce qu'il y a de commun dans les autobiographies religieuses les plus diverses. La science des religions doit enregistrer ce fait qui, ne fût-il qu'une pure illusion subjective sans aucune vérité métaphysique, n'en conserverait pas moins une importance biologique énorme, puisque l'individu qui passe par ce processus en ressort avec une réelle augmentation de ses forces morales, le sentiment d'un renouveau de vie, etc. Mais pour en rester au problème qui nous occupe ici, il se concentre tout entier sur l'existence réelle et

la nature de cet *excès*, de ce *surplus* de même qualité que notre meilleur moi et avec lequel nous croyons nous unir. Toutes les religions, et M. James avec elles, comme on l'a vu, admettent sa réalité, mais elles ne s'entendent point sur sa nature, et ce serait justement la tâche suprême de la science des religions d'élaborer quelque hypothèse permettant de pousser le plus loin possible la conciliation de ces multiples tendances (soit entre elles, soit avec nos autres sciences) et de marquer le point précis où commencent les divergences inévitables et où s'ouvre le champ libre des « surcroyances » (*overcreeds*) individuelles.

C'est à un essai d'hypothèse de ce genre et à l'esquisse de ses propres surcroyances que M. James consacre ses dernières pages, qui ne sont certes pas les moins captivantes du volume. Son hypothèse — qui ne soulèvera sans doute guère d'objection, tant elle est dans l'air à l'heure actuelle — consiste à introduire le Moi subliminal ou subconscient comme intermédiaire entre la personnalité ordinaire et le monde spirituel problématique, pour expliquer tous les phénomènes immédiats d'expérience religieuse et leurs caractères typiques, en particulier ce sentiment d'un *surplus* continuant à la fois et dépassant le moi conscient. Cela permet en effet un accord entre la psychologie, pour qui la conscience subliminale est aujourd'hui un fait acquis, et la religion, qui reste libre de supposer que la sphère subliminale est à son tour en rapport avec des réalités supérieures dont elle transmettait au moi conscient l'action plus ou moins modifiée. Autrement dit, d'une part les phénomènes religieux rentrent dans les cadres de la psychologie sous la rubrique de l'automatisme ou des manifestations de la subconscience, et l'on peut formuler, *comme un fait littéralement et objectivement vrai*, que la *personnalité consciente se continue avec un moi plus vaste à travers lequel lui arrive l'expérience du salut* (p. 515). Et d'autre part, comme nous ignorons absolument jusqu'où ce moi subliminal se prolonge de l'autre côté, quelles sont ses limites, à quel au-delà il confine, c'est ici que les surcroyances individuelles interviennent pour achever de déterminer le *surplus*. Nous ne dirons que quelques mots de celles de notre auteur, puisqu'il nous en fait espérer un exposé ultérieur plus développé.

Pour M. James, notre être plonge jusque dans une tout autre sphère ou dimension d'existence que ce monde sensible, mais non moins *réelle* puisqu'elle peut exercer une action sur lui : en effet, lorsque par l'état de foi ou de prière nous entrons en communion avec cette sphère mystique ou surnaturelle — peu importe le nom qu'on lui donne —, une œuvre actuelle s'accomplit sur notre personnalité finie, nous sommes transformés en hommes nouveaux, et notre régénération, se traduisant par la conduite, produit des conséquences effectives dans l'univers naturel. Si nous appelons Dieu cette réalité supérieure agissante, nous pouvons dire que Dieu et nous, nous avons affaire ensemble, et que c'est en nous ouvrant à son influence que notre destinée suprême s'accomplit. Le cours de l'univers s'en trouve modifié

aux points occupés par nos personnalités : il tourne bien ou il tourne mal dans la proportion où chacun de nous satisfait, ou se soustrait, à ce que Dieu demande de lui. Au total Dieu est réel, puisqu'il produit des effets réels. Ces irruptions spéciales et particulières d'un monde supérieur dans le cours du monde naturel, sont, cela va de soi, inadmissibles pour le naturalisme soi-disant scientifique, — et même pour le supranaturalisme de la plupart des philosophes, lesquels admettent bien, au-dessus ou derrière le voile de la nature, un Absolu qui en est la cause première et la signification ultime, mais ils ne permettent pas à cette sorte de monarque constitutionnel d'entrer dans le détail des choses individuelles : tous les phénomènes, selon eux, traduisent au même titre l'Absolu, qui se révèle par l'existence de l'univers entier, mais ne saurait se manifester dans certains faits plutôt que dans d'autres. M. James répudie catégoriquement, en ce qui le concerne, ce supranaturalisme « raffiné » ou universaliste des philosophes idéalistes, parce qu'il ne voit pas trop en quoi il se distingue, pour la pratique de la vie, du naturalisme des scientistes positivistes, et il se classe sans hésiter dans ce qu'il appelle lui-même le supranaturalisme « grossier », qui est particulariste (*piecemeal*) et admet que les réalités supérieures interviennent dans certains événements de cet univers, ne fût-ce que dans les réponses de Dieu à la prière intérieure de l'homme. La vie religieuse ne saurait en effet se contenter à moins.

Il y a en revanche d'autres surcroyances très répandues qui ne disent pas grand'chose à M. James. L'idée, par exemple, que Dieu, le Dieu réel avec lequel nous avons commerce par l'intermédiaire de notre subconscience, serait le gouverneur absolu de tout l'univers, le laisse froid, et sa philosophie essentiellement pluraliste (parce que radicalement empirique), antipanthéiste, antimonistique, l'incline vers une sorte de polythéisme plutôt que vers le monothéisme traditionnel. L'expérience religieuse en effet implique simplement la communion avec un plus grand que nous-même, qui nous donne la paix intérieure et la force de vivre, mais elle n'en réclame nullement l'infinité ou l'absoluité ; ce sont les philosophes et les mystiques monoïdéistes, avec leur toquade d'unité, qui ont passé de là à la notion d'un seul Dieu, créateur, législateur, et âme universelle du monde. M. James ne se prononce pas davantage sur l'immortalité personnelle, partagé qu'il est entre deux tendances qu'il trouve également vagues et également honorables, à savoir le désintéressement qui consent fort bien à remettre en d'autres mains le soin ultérieur des idéaux poursuivis, du moment qu'on sait qu'il y sera pourvu, et d'autre part le désir naturel et pressant d'assister soi-même à leur triomphe définitif. Il ne voit pas d'objection à ce que certaines parties de l'Univers soient au bout du compte perdues ou éliminées, et à ce que l'harmonisation finale ne puisse se réaliser qu'au prix d'un certain déchet et de sacrifices absolus. Il semble que ce soit là la seule solution, toute pratique, que M. James entrevoie au problème du mal (qu'il ne traite d'ailleurs pas spéciale-

ment', car pour ce qui est des explications optimistes et des tentatives de théodicée, il est visible qu'elles lui font l'effet d'insipides jongleries : le mal est pour lui une réalité, un élément de l'univers, qu'on ne supprime pas en se bouchant les yeux ou en le qualifiant de moindre bien.

La philosophie religieuse de M. James se caractérise au total, quant à sa méthode, par deux traits d'ailleurs étroitement connexes. Elle est empirique, soucieuse de tenir compte des faits réellement vécus, quels qu'ils soient ; car la réalité est bien trop riche et trop complexe pour être embrassée par un seul individu, en sorte que l'on ne saurait s'attendre à ce que tous aient les mêmes expériences religieuses, la même foi, et qu'il ne faut jamais omettre ou mutiler cette diversité. Et elle est pratique, voire utilitaire, rejetant comme vaine toute spéculation sans conséquence pour la vie. M. James a formulé ce second point dans le « principe de pragmatisme » qu'il tient de feu son compatriote, trop peu connu en Europe, le philosophe Peirce ; c'est que toute croyance n'est qu'une règle d'action, et que sa signification se mesure par conséquent aux différences qu'elle peut introduire dans notre conduite [1]. Cela supprime du coup une foule de questions oiseuses, à commencer par les controverses sur les attributs métaphysiques de Dieu, tels que son aséité, sa nécessité, sa simplicité et son immatérialité, etc., car que nous importe tout cela, et en quoi notre vie intérieure ou notre conduite pourrait-elle se ressentir de l'acceptation ou du rejet de pareils concepts ? Il en est tout autrement des attributs moraux de la divinité, sainteté, justice, amour, etc., qui ont une répercussion profonde en nous, et dont la signification et la réalité ont pour garant leur influence sur notre conduite.

Ce parfait dédain de la métaphysique abstraite et des idées sans portée pratique font de M. James un représentant typique du génie de sa race. Sans doute c'était bien, au fond, la même inspiration qui poussait déjà Kant à faire table rase de tous les édifices des métaphysiciens et à n'admettre, en fait de spéculation religieuse, que ce qui pouvait se justifier comme « postulat de la raison pratique ». Mais le vieux philosophe germain n'a pas su s'affranchir de l'encombrant appareil des argumentations scolastiques, tandis qu'il était réservé au clair et alerte bon sens anglo-saxon, dégagé de toute pédanterie, de formuler et de manier le principe pragmatique avec une simplicité, une aisance, on peut presque dire une bonhomie, qui le rend immédiatement intelligible et évident aux lecteurs les moins rompus à la dialectique. En ce sens M. James n'a pas tout à fait tort de considérer la lignée des analystes anglais et écossais, dont il se réclame à bon droit, la descendance des Locke et des Hume, comme représentant en fait — bien mieux que le penseur de Königsberg avec les orgies de métaphysique qu'il a déclenchées chez ses successeurs — la véritable

1. M. James a déjà développé cette idée dans son discours *Philosophical conceptions and practical results*, Berkeley, 1898.

méthode critique, « la seule qui puisse faire de la philosophie une discipline digne d'un homme sérieux » (p. 444), et la seule qui semble quelque peu efficace pour la destruction des dogmatismes de toute couleur et l'abandon des ratiocinations stériles.

Pour en revenir aux conclusions ou surcroyances personnelles de M. James, que nous avons brièvement résumées ci-dessus, si l'on y ajoute le libre arbitre, sous-entendu dans ce volume, mais maintes fois proclamé et défendu par lui dans ses écrits antérieurs, on conviendra que cet ensemble forme la plus complète antithèse qu'on puisse rêver aux *credos* affichés par les représentants de la soi-disant philosophie scientifique moderne, et constitue un beau défi à tous les « scientistes sectaires » dont M. James ne se fait point scrupule de stigmatiser la charlatanesque prétention (*humbug, bosh*) d'être les détenteurs de la vérité authentique. Ce spectacle — d'un psychologue du premier ordre, en même temps que logicien et philosophe parfaitement au courant du mouvement de nos sciences actuelles, indépendant d'ailleurs de toute attache dogmatique, et que la seule méthode empirique, mais consciencieusement pratiquée, amène à la réhabilitation des points cardinaux de la religion naturelle et de la « pensée primitive » — ce spectacle peu banal ne laissera pas sans doute de scandaliser les adeptes convaincus de MM. Haeckel, Spencer, et autres coryphées de la « pensée moderne ». Il est à prévoir que M. James soulevera un fameux *tolle* de leur part. Pour l'en consoler — si cela était nécessaire — nous osons lui prédire qu'il sera en revanche un exemple vivifiant et libérateur pour une foule de nos contemporains timorés, qui par un respect mal compris et une fausse notion du véritable esprit scientifique, ont trop longtemps cru devoir se laisser emprisonner, au mépris de leurs propres expériences intimes, sous l'étouffante calotte du naturalisme monistique et déterministe.

TH. FLOURNOY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie.

Camille Bos. — Psychologie de la croyance, 1 vol. in-18. Paris, Félix Alcan, 1902.

Le livre de M. Camille Bos est une étude instructive, autant que suggestive, du phénomène de la croyance. L'auteur, qui est un psychologue pénétrant, examine la croyance dans ses rapports avec la sensation, avec les images, avec les émotions et les tendances, avec l'intelligence, enfin et surtout avec la volonté et l'action en général. Sur tous ces points il nous apporte une ample provision de descriptions et d'analyses. De chacun de ces points aussi il nous suggère une certaine représentation de la croyance. Sa méthode consiste à prendre, sur l'objet qu'il étudie, une série de vues qu'il nous montre tour à tour, isolément. A nous alors de faire converger toutes ces vues sur un même point pour obtenir de l'objet une vision unique : l'auteur, par une défiance peut-être excessive vis-à-vis de l'esprit de synthèse, n'a pas voulu entreprendre lui-même ce travail. Nous allons résumer d'abord les divers chapitres du livre. Puis nous dirons un mot de la théorie qui nous paraît s'en dégager, théorie dont nous accepterions volontiers, pour notre part, les points essentiels, car nous arrivons, par des chemins assez différents, à une conclusion du même genre.

Il y a d'abord une croyance qui s'attache à la *sensation*. Elle dépend de l'intensité de cette sensation, de sa netteté, et aussi de la cohésion des éléments qui la composent. Elle est peut-être moins forte pour les sensations visuelles que pour les sensations tactiles, moins forte pour les sensations reçues passivement que pour les sensations que nous soulignons par des mouvements. Notre activité joue donc ici un rôle important, peut-être le rôle principal. Et il ne s'agit pas seulement de notre activité musculaire, mais de notre réaction générale à la sensation et de l'attitude que nous adoptons vis-à-vis d'elle.

De la sensation nous passons aux *images*. Comme l'image n'est qu'une sensation diminuée, notre croyance aux images devra suivre les mêmes lois que notre croyance aux sensations : elle sera plus forte pour une image plus nette et plus intense. Mais ce qui complique beaucoup les choses, c'est que les images représentent notre passé et non pas, comme les sensations, notre moment présent. S'il n'y a, pour un moment donné de notre vie, qu'un seul système de sensations, le

nombre des images qui peuvent se présenter au seuil de la conscience, à ce même moment, est illimité. De toutes les appelées, quelle sera l'élue? Ce sera celle qui s'organisera le mieux avec nos sensations présentes; ce sera aussi celle qui sera assez forte pour refouler toutes ses concurrentes et occuper la place. M. Bos se rallie ici à la théorie de Taine relative à la « réduction » des images.

Nous arrivons alors aux *émotions* et aux *tendances*. M. Camille Bos nous montre sur des exemples bien choisis comment l'émotion « colore la croyance, l'anime et lui communique la vie ». Les idées introduites dans notre esprit sont acceptées ou rejetées selon qu'elles sont en harmonie ou en désaccord avec nos émotions. Et si l'on considère que l'ensemble de notre vie affective, tendances, désirs, etc., constitue le fond même de notre *caractère*, on trouvera qu'en dernière analyse c'est sur notre caractère que nos croyances reposent.

Mais nos croyances se rattachent aussi, par un autre côté, à « l'activité automatique de notre intelligence ». Mémoire, habitude, association produisent en nous de véritables tendances à croire. La mémoire et l'habitude implantent en nous les idées par la répétition. Les lois de l'association font, comme l'a montré M. Paulhan, qu'une idée est acceptée ou rejetée par les éléments psychologiques selon qu'elle peut ou ne peut pas s'unir à eux pour une fin commune.

Jusqu'ici la volonté n'intervient pas. Mais jusqu'ici nous avons affaire à ce côté de la croyance qui est commun à l'homme et à l'animal. Chez l'homme seul la croyance devient explicite et complète, parce que, seul, l'homme est capable de vouloir. Le rôle de la volonté, plutôt négatif que positif, est d'opérer une sélection entre les croyances qui nous arriveraient de divers côtés par les processus qu'on vient de décrire : c'est, par là même, d'exercer sur certaines croyances virtuelles ou possibles une action d'arrêt. De là le rôle considérable de l'attention.

La croyance, ainsi envisagée, est un phénomène complexe; elle suppose la formation progressive de représentations qui viennent s'offrir à nous et solliciter notre adhésion : il faut, pour que la croyance se constitue définitivement, que nous ayons adopté l'une d'elles. L'auteur consacre un chapitre intéressant à ce qu'il appelle « le temps de croyance ». On reconnaît le moment précis où la croyance est constituée à ce qu'elle est devenue une force agissante, une source d'action. L'action est le critérium de la croyance. On peut se faire illusion sur sa croyance, on peut croire qu'on croit, alors qu'on se borne à répéter les mots sans vivre réellement la chose. On n'est sûr de croire que lorsqu'on a fait passer sa croyance dans sa vie. « La croyance et l'action sont substituts l'un de l'autre; croire c'est se retenir d'agir, et agir c'est traduire au dehors sa croyance. »

L'auteur est ainsi amené à parler des croyances « implicites », et aussi des croyances « abstraites ». Il entend par croyances implicites ces croyances qui sont vécues par nous à tout instant de notre exis-

tence consciente, encore qu'elles ne soient pas distinctement formulées. L'acte le plus simple, le plus spontané, comme celui de manger, implique une certaine croyance générale à la réalité de la vie, croyance qui résulte, dit finement l'auteur, d'une espèce « d'impératif vital ». En outre, les croyances particulières qui vont à tel ou tel objet sont autant d'espèces taillées dans des genres plus vastes, et si l'on considère ces croyances très générales, on verra qu'elles servent de substrat aux autres, quoiqu'elles passent le plus souvent inaperçues. Telle est la croyance de chacun de nous à l'existence de son corps, à l'existence de sa personnalité : cette dernière croyance, impliquée, en un certain sens, dans toutes les autres, en un autre sens les suppose, notre personnalité étant la synthèse même des éléments dont toute croyance est faite. Telle est aussi notre croyance à l'existence des autres êtres et à la réalité du monde sensible, notre croyance au passé et à l'avenir.

Par croyances « abstraites », l'auteur entend les croyances métaphysiques et religieuses, et il aurait aussi bien pu les appeler « concrètes », car il n'en est pas, comme il le montre avec beaucoup de justesse, qui impliquent une plus grande richesse d'éléments combinés. Dans la croyance religieuse, c'est la personnalité entière qui donne, alors que nous n'allons à tout le reste qu'avec une partie de nous-mêmes. De là la profondeur du sentiment religieux; de là aussi le timbre différent, en quelque sorte, qu'il prend chez les différentes personnes, selon le nombre et la nature des harmoniques qui viennent renforcer le son fondamental.

L'ouvrage de M. Camille Bos se termine par une intéressante étude de la propagation de la croyance et de sa portée sociale. La conclusion de l'auteur, arrivé au terme de son étude, est que « notre croyance est liée à notre activité, l'exprime à tous ses degrés et progresse, comme elle, de l'automatisme à la liberté. A son plus bas degré, c'est la force d'élan vers la vie. Arrivée à la conscience d'elle-même, elle s'affirme dans la sensation : puis l'intelligence s'y joint, avec la réflexion, si bien que la croyance complète exprime la triple âme dont parlait Aristote, l'âme nutritive, l'âme sentante et l'âme raisonnable ». En ce sens, elle est le propre de l'homme. Et elle exprime, dans l'homme, un progrès indéfini vers la perfection.

Ce résumé très sec ne peut donner qu'une idée insuffisante d'un livre où l'on trouvera, comme nous le disions au début, bien des observations de détail fines et ingénieuses. Et ce ne sera pas non plus donner du livre une idée tout à fait exacte que de chercher à en extraire une théorie, nécessairement un peu systématique, de ce que nous appellerons l'essence de la croyance. Il y a cependant une conception générale de la croyance à laquelle les vues de M. Camille Bos se rattacheraient facilement, et que nous ne pouvons nous empêcher d'esquisser pour conclure.

Si nous considérons un corps vivant, nous voyons qu'il s'entretient

et se renouvelle en absorbant des substances qu'il emprunte au milieu environnant. De certaines substances il peut faire sa nourriture, de certaines autres il ne peut rien tirer : il ne choisit et ne retient que ce qui est assimilable. Ainsi pour notre organisme moral. Il emprunte au milieu intellectuel ambiant tout ce qu'il est capable de s'assimiler; il néglige le reste. L'acte par lequel il retient certaines représentations et les incorpore à sa substance est l'acte de croyance. La croyance est donc à l'esprit ce que l'assimilation est au corps. C'est une *assimilation psychologique.*

Maintenant, cette fonction spéciale d'assimilation se rattache-t-elle à une fonction psychologique plus générale et mieux connue? Si nous comprenons bien la conclusion de M. Bos, cette fonction plus générale serait la volonté. Et nous serons entièrement de son avis sur ce point, à condition de prendre le mot volonté au sens que l'auteur lui donne dans les dernières pages de son livre. La volonté ainsi entendue serait le ressort intérieur de la vie psychologique tout entière, l'élan qui nous porte en avant sur la route du temps, la vitalité même de l'âme, vitalité à laquelle l'âme emprunte en effet la force de se nourrir en même temps que le besoin d'une nourriture.

Seulement, cette volonté, qui est à la racine de notre vie psychologique, passe par des degrés divers « d'objectivation », selon le mot de Schopenhauer. Elle se manifeste par des mouvements automatiques, par des sensations, par des tendances, par des représentations intellectuelles, enfin par des actes de volonté proprement dits, — le mot volonté étant pris cette fois au sens plus restreint de choix, de sélection intelligente entre diverses déterminations possibles. De là des formes diverses, plus ou moins élevées, plus ou moins complètes aussi, de la croyance. La croyance parfaite serait celle à laquelle on se porterait avec toutes ces facultés à la fois, ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ. Absorbable par toutes les cellules psychologiques, pour ainsi dire, cette croyance teindrait de sa coloration notre âme entière. Telles sont les croyances que M. Camille Bos appelle « abstraites » et aussi les croyances « implicites ». Nous accueillons de cette manière l'idée nouvelle dont la nuance s'accorde avec tout ce que nous avons pensé, senti, voulu jusqu'alors, et où nous nous reconnaissons entièrement nous-mêmes.

Mais à côté de ces croyances, il en est d'autres dont s'empare seulement une certaine partie de notre moi, comme il y a, pour le corps, des éléments assimilables qui ont leur siège d'élection dans certains tissus. C'est ainsi que des sensations, des images, des idées seront acceptées ou rejetées selon qu'elles arriveront ou non à s'accorder avec les systèmes de sensations, de sentiments, d'instincts, de tendances, de représentations qui composent, à un moment donné, la substance de notre personne.

Il est vrai qu'en approfondissant ces croyances qu'on pourrait appeler *partielles*, on trouverait peut-être que la totalité de notre moi y intervient plus ou moins inconsciemment. Ainsi, la perception

à laquelle nous donnons notre adhésion est bien, comme le dit M. Camille Bos, « celle qui exige la collaboration de notre moi ». Mais peut-être cette collaboration est-elle beaucoup plus étendue encore que l'auteur ne le suppose. Pour que j'accepte une perception comme réelle, pour que j'y croie, il faut qu'elle me paraisse se rattacher logiquement au reste de mon expérience. Je suis en ce moment à Paris dans ma chambre : si, brusquement, pendant que j'écris, le mont Blanc se dressait devant moi, je dirais que c'est une hallucination ou que je fais un rêve, je ne croirais pas à ce que je vois. Que faudrait-il pour que je fusse amené à y croire? Simplement qu'entre la perception que j'ai de ma chambre et cette perception du mont Blanc vinssent s'intercaler toutes les perceptions successives qui correspondent à un voyage de Paris à Chamonix. Ces perceptions « explicatives » sont donc absolument nécessaires à la croyance. Je ne m'aperçois distinctement de leur nécessité que lorsqu'elles font défaut, parce que mon attention reçoit alors une secousse qui la réveille; mais si je ne me rendais pas compte, au moins confusément, que mes perceptions normales sont des perceptions raisonnables, expliquées par ce qui les précède et les entoure, comment écarterais-je comme illusoire la perception inexplicable? En approfondissant ce point, on verrait que toute perception acceptée par notre moi, si immédiate que nous paraisse l'acceptation, est une perception qui se relie logiquement, de proche en proche, à une portion indéfiniment grandissante de notre expérience passée.

En se plaçant dans le même ordre d'idées, on pourrait également se demander s'il y a lieu d'accepter telle quelle, ainsi que le fait M. Camille Bos, la théorie de Taine relative à la « réduction des images ». Sans doute l'image que nous accueillerons à un moment donné sera celle qui s'encadrera le mieux dans l'ensemble de notre état mental, c'est-à-dire dans les sensations, sentiments et idées dont nous sommes alors remplis. Mais si l'on prétend que les images entament pour cela une lutte entre elles et que c'est la plus forte qui chasse les autres, on risque fort, croyons-nous, de tomber dans une espèce de cercle vicieux. A quoi reconnaissons-nous en effet ici la force de l'image, sinon à ce qu'elle s'obstine à rester? En quoi peut consister sa « force », sinon dans cette obstination même? Et comment resterait-elle, si elle n'était pas capable de s'encadrer dans notre état général présent? C'est donc parce qu'elle peut s'encadrer dans cet état qu'elle s'y installe, c'est parce qu'elle s'y installe qu'elle en chasse d'autres, et c'est parce qu'elle a chassé les autres que nous la déclarons « plus forte » qu'elles. Toute sa force lui vient donc, en dernière analyse, de la cooptation dont elle est l'objet de la part des autres états psychologiques, c'est-à-dire de l'affinité que ceux-ci se reconnaissent avec elle, et, si on laisse de côté les états morbides où l'image simule la sensation, il est bien difficile de parler d'une force intrinsèque inhérente aux images.

En continuant toujours dans la même voie, on verrait que c'est le problème même de la personnalité qui se pose à propos de la croyance, la question de « l'assimilation psychologique » étant inséparablement liée à celle de l'organisation psychologique en général. Mais ce serait aller beaucoup plus loin que l'auteur de la *Psychologie de la croyance* n'a voulu aller. Il n'a pas cherché à édifier une théorie de la croyance. Il s'est proposé seulement d'en décrire et d'en analyser les principaux aspects, et il s'est bien acquitté de sa tâche.

H. BERGSON,
de l'Institut.

J.-J. Van Biervliet. — CAUSERIES PSYCHOLOGIQUES. Siffer et Alcan.

Ces causeries ne sont pas destinées aux expérimentateurs, auxquels l'auteur reconnaît qu'elles n'apprendraient rien, mais aux philosophes, aux pédagogues, aux penseurs. C'est de la vulgarisation supérieure, concise et claire, tout à la fois scientifique et littéraire, et le style de ces discours psycho-physiologiques s'égaie parfois de comparaisons picturales et de citations poétiques.

De ces trois causeries, la meilleure est assurément la première, sur « L'ENVERS DE LA JOIE ET DE LA TRISTESSE ». Elle est inspirée de la théorie de Lange et des expériences les plus récentes sur le nombre des globules dans la dilatation (joie) et dans la constriction des vaisseaux (tristesse . La conclusion, judicieuse et prudente, est qu'il ne faut pas vouloir l'unité malgré tout. Il y a une tristesse et une joie consécutives à des modifications organiques générales : ce sont des émotions d'origine physique. Il y a aussi une tristesse et une joie, produit direct d'un état mental : ce sont des émotions d'origine morale. Ce qui est à peu près — en 1899 — la conclusion que le Dr Dumas a démontrée dans sa thèse et résumée dans « l'Année psychologique » de 1901.

Le « PROBLÈME DE LA MÉMOIRE » est traité sans aucune ambition. L'auteur se borne à signaler les travaux théoriques de M. Ribot et les procédés d'expérimentation des laboratoires auxquels il accorde une importance bien naturelle de sa part, mais sans doute excessive. La clarté même de son excellent résumé ne fait que souligner la pauvreté des résultats acquis jusqu'ici par la méthode des « tests », par exemple. Les « FORMES DE PASSAGE » sont étudiées avec le même mérite de mise au point. Il existe des liens secrets et des transitions insensibles entre certains états psychopathiques définis — hallucination, suggestion, etc. — et l'état normal. On ne saurait donc sans inconvénient s'abandonner à certains états d'esprit inoffensifs en apparence, mais qui, répétés, mènent à la longue à des états morbides.

Il y a grand intérêt à lire ce qui dut être fort agréable à entendre.

GASTON RAGEOT.

II. — Sociologie.

Arthur Bauer. — Les classes sociales ; analyse de la vie sociale. Paris, V. Giard et Brière, 1902.

Le livre très sérieux, très documenté de M. A. Bauer est une étude sur la méthode en sociologie, en même temps qu'un travail de sociologie proprement dite, car l'auteur pense justement avec Auguste Comte, que « dans toute science réelle, les conceptions relatives à la méthode proprement dite sont essentiellement inséparables de celles qui se rapportent à la doctrine elle-même ». (*Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 229.) L'auteur a donc montré la valeur de sa méthode en l'appliquant.

L'étude des classes sociales paraît être à M. Bauer un moyen de serrer la réalité de plus près, et de voir clair dans la vie sociale si mouvante et si complexe. La psychologie sociale ne doit porter ni sur l'homme en général, ni sur tel homme en particulier, mais sur des groupes formés de personnes semblables par leur genre de vie et par leurs occupations, c'est-à-dire par leur fonction sociale ; et cette étude est possible, puisque tous les membres d'un même groupe vivent dans une communauté d'idées, de sentiments, de tendances et de volontés. Donc, en sociologie, la notion de *classe* est d'un emploi tout aussi légitime que les notions abstraites et générales utilisées dans les autres sciences ; s'il y a une infinie diversité dans les phénomènes sociaux, il y a aussi du permanent ; ce sont les groupes composés de tous ceux qui ont des fonctions semblables.

Telle est l'idée dominante du livre de M. Bauer ; cette idée est très féconde, comme on le voit, et l'auteur la suit dans toutes ses déductions, appuyant toutes ses affirmations de nombreux faits, bien exposés et analysés. Nous ne saurions entrer dans le détail de cette exposition qui est d'un grand intérêt pour le lecteur, et qui présente cet avantage d'avoir rassemblé de nombreux faits auxquels le sociologue pourra toujours recourir. Pour la facilité des recherches, nous souhaiterions même que M. Bauer eût ajouté à son livre un index des faits cités dans le cours de l'ouvrage. Celui-ci pourrait encore être mieux utilisé par les travailleurs.

Nous nous bornerons à faire connaître la structure générale de cette savante étude.

Dans un premier chapitre, M. Bauer détermine quel est l'objet de la science sociale. Ce sont les faits sociaux tels que nous les fournit l'observation ; aussi, ne doit-on pas suivre Rousseau qui, les imaginant dans l'abstrait, efface toute distinction entre les peuples, les époques, les individus. Pas plus que les autres sciences, la sociologie ne se préoccupera de ce qui est meilleur à réaliser ; elle s'établira en dehors de toute idée de finalité. Pour connaître quels faits sociaux on doit étudier, il suffit de suivre la vie d'un individu dans le développement

de ses époques. Nous rencontrons d'abord le Pouvoir civil, le Pouvoir religieux; mais l'homme a ensuite un métier, une profession, une fonction : de là des groupes d'individus reconnaissables à l'identité fondamentale de leur nature et de leur fonction. Ainsi se forment des classes sociales, ayant chacune un genre particulier d'activité; par exemple : les gouvernants, les prêtres, les intellectuels, les producteurs, les ouvriers de l'industrie, les capitalistes, les financiers, etc Enfin, en signalant les faits anormaux, les rapports des classes entre elles, les phénomènes sociaux qui se propagent d'une génération à l'autre, on aura fixé l'objet de l'étude de la science sociale.

Comment cette science est-elle possible, tel est l'objet du second chapitre. Malgré ses difficultés, la science sociale aura pour matière propre les classes déterminées par la nature des occupations; ici se trouverait la généralité et l'uniformité que réclame la science : les actions répétées tous les jours et pendant de longues années, produisent des habitudes qui modifient dans le même sens des natures primitivement diverses, et réalisent un type commun au physique et au moral. Ainsi se constitue le *type* du groupe, qui est général, et, partant, objet de science; les actions collectives sont seules intéressantes. — Le savant pourra, en outre, comparer tel ou tel type à différentes époques et dans différents pays : il constatera des rapports constants; et quand on sera parvenu à établir des rapports entre les différents types sociaux, on aura trouvé les véritables lois sociales; car, si l'histoire ne peut pas témoigner d'une régularité quelconque dans les actions des individus, nous constaterons cette régularité dans les mouvements des groupes. C'est l'opinion de M. Gumplowicz, sur l'autorité duquel s'appuie M. Bauer; mais, remarquerons-nous en passant, n'est-il pas dangereux, surtout au point de vue politique, d'aller jusqu'à l'affirmation de ce déterminisme historique?

Dans un troisième chapitre, M. Bauer étudie les méthodes, et pense que les objections de Stuart Mill à la possibilité de la science sociale suivant les méthodes ordinaires de la science ne sont pas définitives; les difficultés soulevées par le philosophe anglais s'évanouissent, quand, au lieu de considérer une nation *dans son ensemble*, on examine les différentes classes qui la composent.

Le quatrième chapitre, consacré à la Méthode, est peut-être le plus important de l'ouvrage. La vraie méthode, selon M. Bauer, est essentiellement de nature psychologique; et, fidèle au procédé qu'il indique, l'auteur recherche d'abord quelles sont les « connexions psychiques » qui constituent un caractère, le caractère du paysan, par exemple, en faisant une très ingénieuse vérification au moyen de la méthode de différence; puis quelles sont les « corrélations psychiques », d'après lesquelles certains changements se produisent dans un type, changements qui sont attribués à quatre sortes de causes (action des choses naturelles; — action des choses modifiées par l'industrie humaine; — imitation volontaire; — action exercée par les autres classes et, en

particulier, par le pouvoir). Enfin, cette dernière considération amène l'auteur à l'étude de la psychologie sociale, c'est-à-dire à ne plus s'occuper de la classe d'une façon abstraite, mais plutôt à la replacer dans le milieu où elle évolue, subissant des influences, en exerçant d'autres, et amenée à s'adapter à un état social. Ici encore, il y a lieu de procéder à deux études, l'une portant sur les connexions sociales, l'autre sur les corrélations sociales, correspondant à ce qu'on pourrait appeler la loi de stabilité, et la loi de changement.

D'une part, pour établir une division de la société, on s'appuiera non sur la nature du gouvernement, mais sur le genre d'activité propre à la classe dominante; et l'on aura ainsi divers types de sociétés, tels que la cité guerrière (Sparte, Rome), la cité religieuse (Jérusalem, la Rome papale, etc), la cité commerçante, la cité industrielle (Athènes, Florence, les communes du moyen âge); d'autre part, on étudiera les relations qui déterminent les changements produits dans les différentes classes, soit par l'activité des éléments qui les composent, soit par l'action d'une classe sur une autre, action qui est soumise à certaines lois.

Enfin, si réelles que soient les différences de classes, il ne faut pas oublier les ressemblances qui unissent les divers membres d'une société, en même temps qu'elles les séparent des autres sociétés. Ce qui produit l'unité sociale, ce n'est pas la communauté de territoire, de race, ou de religion; ce sont plutôt les relations voulues ou forcées qui ont fait d'un territoire une terre propre à tous ceux qui étaient nés dans les conditions déterminées par les lois, de telle sorte que les raisons des faits sociaux sont d'ordre psychologique.

Dans un dernier chapitre, M. Bauer essaie une classification des faits sociaux; chaque classe donne naissance à une catégorie de faits; le genre de vie façonne les individus, donne à tous ceux qui composent une classe une marque commune, et imprime à leur activité une direction qui se manifeste par la production de phénomènes déterminés; c'est ainsi que M. Bauer fait une application de l'idée fondamentale de son étude, en essayant de montrer une fois de plus que la méthode de la sociologie est de nature psychologique.

Jules Delvaille.

Defourny. — La sociologie positiviste : A. Comte, vol. in-8° de II-370 pages. F. Alcan, éditeur, Paris, et Institut supérieur de philosophie à Louvain, 1902.

Ce livre est très consciencieux et il est écrit dans un esprit sympathique à A. Comte; l'auteur, appartenant à l'école néo-scolastique, ne manque pas de relever les grandes analogies qui existent entre les vues positivistes et les idées catholiques. A. Comte avait horreur (au moins autant que les ultramontains les plus décidés) du libre examen,

du libéralisme politique, du droit moderne et du protestantisme (cf. p. ex. p. 37, p. 251, p. 183, p. 322); on sait, d'ailleurs, qu'il doit beaucoup à la lecture des théoriciens de l'autoritarisme religieux.

L'auteur est de ceux qui ne veulent pas admettre qu'il y ait eu (sous l'influence surtout de Clotilde de Vaux) une transformation dans l'esprit d'A. Comte; cette opinion est vraie en partie : il serait étrange, en effet, que ce philosophe eût songé à créer une religion à l'heure où les fondateurs des nouvelles religions étaient abandonnés par leurs disciples; il est beaucoup plus vraisemblable que ses conceptions néo-fétichistes datent de l'époque où tant de nouvelles églises furent inventées.

Il y aurait avantage à mieux marquer l'influence des contemporains sur A. Comte; il était notamment imbu des idées qui étaient courantes alors parmi les polytechniciens; l'auteur n'en dit mot. Il n'aurait pas fallu négliger l'influence de l'apothéose napoléonienne, qui atteignit son apogée vers le temps qui, d'après Littré, aurait correspondu à la transformation subie par A. Comte : le culte des grands hommes, la création d'une religion sans contenu religieux, la grande importance attribuée à un symbolisme parfaitement plat, l'effort tenté pour s'élever au lyrisme, tout cela s'explique facilement quand on se reporte à la glorification du régime impérial.

Si on admet la continuité dans la pensée d'A. Comte, il faut prendre pour base de l'interprétation ses conceptions politiques et religieuses et il faut en déterminer très exactement la signification historique; l'auteur n'a pas bien rempli cette tâche; mais je crois que personne n'a abordé le problème d'une manière satisfaisante. Par exemple la notion de l'*altruisme*, à laquelle les positivistes se réfèrent si souvent, n'offre aucun sens tant qu'on ne cherche pas avec quelles notions contemporaines elle est vraiment apparentée; on a dit que l'altruisme est une déformation de la charité; j'en doute fort, j'y verrais plutôt un souvenir du *civisme* tel qu'on l'avait compris au temps de la Révolution; suivant le parti que l'on adoptera, le positivisme apparaîtra sous un jour ou sous un autre. De même il faut savoir pourquoi Comte ne croit pas au droit et ne parle que de devoirs; je pense qu'il faut là encore se reporter à la Révolution, à l'Empire et aux théoriciens de l'absolutisme religieux.

On a souvent demandé pourquoi le positivisme a eu si peu de succès : c'est qu'en science A. Comte n'orienta jamais sa pensée du côté des innovations et qu'il n'eut jamais la prescience des voies nouvelles — et c'est qu'en politique il fut un contempteur du droit; or toute la pensée de notre temps est dominée par cette idée que le droit est souverain.

Il me semble que les auteurs qui admettent la continuité de la pensée d'A. Comte ne sont point parfaitement conséquents avec eux-mêmes; car ils ne tiennent presque pas compte de la tradition que représentent MM. Lemos et Lagarrigue, tradition qui, suivant des

personnes impartiales et bien informées, représente mieux les idées d'A. Comte que ne le fait l'enseignement des positivistes officiels.

G. SOREL.

F. Squillace. — LE DOTTRINE SOCIOLOGICHE ; vol. in-8° de 539 pages, Colombo, éditeur, Rome, 1902.

Ce livre sert d'introduction à une série de quatre volumes que l'auteur publiera sur la sociologie et à une collection de « sociologie théorique ». Il y a peu de choses à dire sur ce recueil des principales opinions des auteurs contemporains; cependant je crois qu'il sera toujours fort difficile de comprendre les théories sociologiques modernes en les découpant en paragraphes et groupant ceux-ci par ordre méthodique. On fait ainsi disparaître ce qu'il y a d'essentiel et de vivant dans les systèmes; on expose le lecteur à mal comprendre ; le danger est surtout grand lorsqu'on lui présente sur le même plan des rêveries d'auteurs inconnus et des hypothèses capitales dues aux grands philosophes.

G. SOREL.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprossi filosofii i psychologuii.

(Juillet 1901-Juin 1902.)

Bernstein, Lopatine, Serbsky, Rote, etc., consacrent des articles nécrologiques à Tokarsky et Korsakov, professeurs à l'Université de Moscou. Tokarsky a rendu de grands services à la psychologie expérimentale russe. C'est lui qui organisa le Laboratoire de Moscou où il enseigna jusqu'à sa mort. Il laisse plusieurs ouvrages ; son dernier travail date de 1900 : *De l'application de la suggestion au traitement des alcooliques*, rapport présenté au Congrès de psychologie. — Le nom de Korsakov n'est pas inconnu aux lecteurs de notre *Revue*. En 1889 il y publia une très intéressante *Étude médico-psychologique sur une forme des maladies de la mémoire*.

B.-N. Tschitscherine : *Saint-Simon et son école*. Le socialisme du xixe siècle diffère de celui du xviiie. Au xviiie il naît du développement excessif de l'individualisme. Au xixe, au contraire, le socialisme est le résultat d'une réaction contre l'individualisme. L'organisation du travail tend à devenir le fondement de toutes les doctrines socialistes qui se succèdent l'une à l'autre. M. Tschitscherine considère Saint-Simon comme le fondateur de ce mouvement. Il le prouve par l'analyse de ses œuvres depuis son « Organisation de la Société européenne » jusqu'à ses « Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains. »

L. Lopatine : *La méthode subjective dans la psychologie*. L'auteur fait ressortir la valeur des observations subjectives dans les études des phénomènes psychologiques.

Th. Zelinsky : *Wilhelm Wundt et la psychologie linguistique*. Étude analytique et critique, très documentée, sur les théories linguistiques de Wundt.

A. Iarotsky : *La nécessité objective du progrès*. Deux articles d'un très grand intérêt.

A.-Th. Kony : *L'éthique judiciaire*. Conférence faite à la société de psychologie de Moscou. — Le processus juridique ne doit jamais s'écarter de la vie pratique, il doit, au contraire, être étroitement lié au mouvement social. Le juge est le représentant naturel de la société.

Le degré de sagesse du législateur se détermine par le degré de liberté et d'initiative personnelle qu'il laisse au juge, dont les sentiments moraux doivent être à la hauteur de ses conceptions judiciaires du droit. Le juge ne doit jamais dire : « Sic volo, sic jubeo! — Je veux ainsi »; mais toujours comme Luther : « Ich kann nicht anders! — Je ne puis autrement ». En dehors de la théorie et de la pratique du droit, de la procédure, le juge doit connaître les lois éthiques de la vie. Leur connaissance est indispensable non seulement à la magistrature, mais aussi aux avocats. Le défenseur doit être *vir bonus, dicendi peritus*, armé d'un solide savoir et de sentiments moraux. M. Kony exprime le vœu que la science éthique fasse partie de l'enseignement des sciences juridiques.

S.-N. Troubetskoï : *L'immortalité.* L'homme a-t-il une *âme* destinée à survivre à la destruction du corps, ou bien n'est-il qu'un être éphémère appelé un instant à la vie pour replonger ensuite dans un éternel néant? L'homme doit-il se survivre, son *âme* est-elle immortelle? Oui, répondent les spiritualistes, l'âme est immortelle, le corps n'est que la prison de l'âme; prison utile, prison nécessaire dans les phases inférieures de l'existence, mais enfin prison. La mort, au lieu de nous faire perdre notre personnalité, nous en restitue tout ce que le corps nous en avait momentanément enlevé. La mort, c'est l'expansion, c'est l'accroissement de la vie. La mort n'est pas un néant. C'est, au contraire, le grand lien de continuité qui relie l'être personnel à l'universel, lorsqu'une fois le *moi* est crée. C'est l'épanouissement éternel de l'homme « où il acquiert de plus en plus la conscience de l'immensité de son être ». La mort, c'est l'horizon individuel qui s'est étendu, une révélation nouvelle qui s'est faite à l'être séparé du corps. A chaque évolution nouvelle dans les mondes subséquents, nous nous étendons au sein de l'infini. L'être sent, tout en conservant son *moi* dont il ne perd jamais la conscience, qu'il est un élément de l'infini. La loi du temps et de l'espace s'abaisse devant lui. Le passé et l'avenir se rapprochent et se font de plus en plus *présent.* L'espace perd ses distances, l'être humain arrive à toucher aux points les plus éloignés simultanément, sans se translater. Sa volonté rencontre de moins en moins des oppositions, la satisfaction touche immédiatement le désir, le bonheur va grandissant, etc.

M. Troubetskoï semble vouloir revenir à ces problèmes dont la valeur discutable, pour ne pas dire négative, est depuis longtemps établie par la science expérimentale. Dans le premier article de son *Étude* — dédiée à la mémoire de Grote, — l'auteur n'analyse encore que l'idée de l'immortalité dans les religions antiques. Nous révélera-t-il lui-même sa foi dans l'immortalité de l'âme? La suite de son travail nous le montrera.

P. Sokolov : *La foi.* Deux articles. M. Sokolov trouve que la foi, au point de vue psychologique, est la fonction la plus nécessaire et la plus naturelle de l'esprit humain. Elle est le fondement de notre con-

science et de nos actes. Sans doute, la religion a été la couveuse du genre humain, qui en a conservé toujours l'influence, mais pourquoi l'auteur s'attache-t-il exclusivement à l'analyse des éléments psychologiques de la croyance et fait-il peu de cas de ses éléments sociologiques? Ils ne peuvent point être séparés. D'ailleurs, son *Étude*, vraiment importante, n'est pas encore terminée. Nous y reviendrons.

V.-Th. Savodnik : *Max Stirner et sa philosophie de l'égoïsme.* Deux articles. Max Stirner est un précurseur de Nietzsche. En 1844, Stirner publia un ouvrage intitulé *Der Einzige und Sein Eigenthum* (L'unique et sa propriété). Le livre passa presque inaperçu et quelques années plus tard l'auteur mourut dans l'oubli. M. Savodnik y découvre les principes de la philosophie de Nietzsche. Ce n'est pas la première fois que cette comparaison se fait. Ed. Hartmann et surtout Mackay (*Max Stirner, sein Leben und sein Werk*, Berlin, 1898) ont déjà établi la parenté philosophique des deux penseurs allemands. La doctrine de Stirner représente l'embryon que Nietzsche fait germer et fleurir. M. Savodnik est sévère et pas toujours juste envers Stirner et surtout envers l'auteur d'*Also sprach Zarathustra.* Il reproche à Nietzsche ses contradictions, il nie son éthique. Tolstoï aussi refuse de reconnaître Nietzsche comme un moraliste, et pourtant ils sont tous les deux d'accord sur bien des points! Les idées de Nietzsche, quand elles ne sont pas bien comprises ou mal interprétées, peuvent paraître immorales et dangereuses. En réalité, elles ne le sont guère. La qualité de ce grand *moraliste* est précisément dans ses contradictions, dans ses révoltes mêmes. La philosophie de Nietzsche est trop merveilleusement puissante et belle pour mériter la raillerie. Quand on l'examine de près, on est forcé de reconnaître que son caractère général est plutôt altruiste qu'égoïste. Pour ma part, je ne vois aucune contradiction, aucun antagonisme entre *l'amour du prochain* de Tolstoï et *la puissance individuelle* de Nietzsche. Plus l'individu se perfectionne, plus il a conscience de sa force morale, plus étroitement il s'unit à l'humanité. Le précepte de Tolstoï : « Le salut est en vous », est celui de Nietzsche. Tant que la conscience individuelle ne sera pas prête à recevoir la vérité, aucun renversement des anciens principes ne sera possible. C'est la conscience individuelle qu'il faut rendre apte à concevoir l'idée de la *grande humanité* de l'avenir. Je suis d'avis de M. E. de Roberty[1] que l'œuvre de Nietzsche n'est pas antisociale. Au contraire. Sans être « bête de troupeau », Nietzsche est ami de la société. Dans tous les cas, Nietzsche honore son époque.

Ossip-Lourié.

1. V. son récent ouvrage, remarquable à tous les points de vue : *Frédéric Nietzsche*, Paris, F. Alcan.

Rivista Filosofica.

Année 1901.

A. Faggi. — *A travers la géométrie.*

Critique suivant l'esprit kantien deux essais : (l'un de *Enriques*, l'autre de *Bonola*), qui tendent à établir le caractère purement empirique et contingent de la géométrie : 1° L'intuition géométrique n'est pas assimilable à l'expérience physique ; 2° L'espace de la métagéométrie, s'il est *concevable*, n'est pas *représentable*, étant donnée la constitution de notre sensibibilité.

A. Franzoni. — *La morale utilitaire de Stuart Mill, d'après le prof. G. Zuccante.*

Analyse une série de mémoires, dans lesquels *Zuccante* retraçait la formation morale de Mill et le développement de l'utilitarisme anglais depuis Bacon (en faisant ressortir l'unité de ce développement), et montrait la transformation de la doctrine chez Mill par l'introduction du point de vue psychologique. Une critique de Mill complètera ces prolégomènes à la morale *scientifique*, détachée de toute idée mystique (*Franzoni*, à la suite de *Zuccante*, note l'oscillation de Mill entre la morale scientifique et la morale intuitionniste, et il voit chez Spencer et Ardigo un progrès décisif à cet égard).

F. Bonatelli. — *Le mouvement pragmatique.*

Rappelle qu'il avait devancé, voici une vingtaine d'années, en rendant compte de la *Certitude morale* d'Ollé-Laprune dans la *Filosofia delle Scuole Italiane*, les idées de William James et de Caldwell sur le lien qui existe entre l'affirmation du vrai et la croyance morale.

F. Enriques. — *L'explication psychologique des postulats de la géométrie.*

La géométrie est une construction subjective. Les concepts géométriques tirent leur origine des sensations tactiles-musculaires, tactiles et visuelles ; mais ces données ne peuvent s'associer qu'à la faveur des postulats, et ceux-ci offrent dès lors un caractère de nécessité (subjective) qui leur vient de l'application des lois logiques de la pensée. Ainsi s'opère une conciliation entre le criticisme et l'empirisme.

G. Buonamici. — *L'élément antique et l'élément moderne dans la philosophie du XXe siècle.*

Nécessité pour toute philosophie nouvelle de bien se pénétrer des systèmes antérieurs ; tel est l'unique moyen de faire progresser la pensée. (L'auteur insiste sur l'influence exercée par la philosophie orientale.)

G. Allievo. — *Concept général de l'histoire de la pédagogie.*

Il importe de distinguer l'histoire de la pédagogie de l'histoire de l'éducation, et la science pédagogique de l'histoire de la pédagogie, (L'auteur combat à ce sujet la thèse, inconséquente à son gré, de Sici-

liani). Il est indispensable de faire la critique des théories pédagogiques, soit isolément, soit dans l'ensemble, ce qui constitue la partie philosophique de cette histoire.

G. Villa. — *La psychologie et l'histoire.*

L'auteur combat la thèse de Windelband, Rickert, Stein et Münsterberg, qui distinguent radicalement les sciences *explicatives* des sciences *descriptives*, mettant la *psychologie* au nombre des premières et l'*histoire* au nombre des secondes. La psychologie se distingue des sciences de la nature par le caractère *individuel* de son objet, caractère qui la rapproche de l'histoire. Mais ce rapprochement permet de ramener les faits historiques aux lois psychologiques, de leur appliquer ainsi de façon indirecte l'expérimentation, grâce à l'analogie qui existe entre le développement de l'individu et celui de l'espèce.

G. Allievo. — *La psychologie philosophique comparée à la psychologie phénoméniste.*

Quatre essais à fin commune : 1° L'auteur cherche à montrer que les phénoménistes ne peuvent établir leur point de vue et développer les lois psychologiques sans entrer dans les questions métaphysiques ; 2° Il revendique la légitimité du concept de l'âme-substance (notons un argument peu sérieux basé sur l'emploi par les phénoménistes des mots *moi* et *sujet*) ; 3° Il relève le caractère flottant de la conception de Wundt relative à la distinction entre l'expérience interne et l'expérience externe ; 4° Il relève les inconséquences de la méthode proposée par Siciliani.

De Sarlo. — *Science et Conscience.*

Examen critique de l'ouvrage de Ward : *Naturalism and Agnosticism*. L'auteur n'admet pas que la conception mécaniste de l'univers soit purement irréelle et dépourvue de tout caractère explicatif. Il n'admet pas non plus le monisme de Ward, la fusion de l'expérience interne et de l'expérience externe, l'abolition du caractère spécifique des divers sujets. Il reproche à Ward d'avoir confondu la connaissance sensible, toute individuelle et subjective, avec la connaissance intellectuelle, toute objective.

C. Cantoni. — *Études kantiennes.*

Il s'agit surtout du *Kant* de *Paulsen*. Cantoni ne croit pas fondée l'interprétation de Paulsen, qui voit surtout chez Kant le *métaphysicien* et non le *criticiste*. Il rappelle les observations analogues faites par *Vaihinger* et *Heman*, ainsi que le livre (exact dans l'exposé, mais un peu fanatique et très injuste pour Paulsen) de *Goldschmidt*.

G. Cesca. — *Le monisme d'Ernest Hæckel.*

Les *Welträhsel* de *Hæckel* sont une œuvre dépourvue de tout caractère philosophique, étrangère à la critique kantienne, assimilable aux traités médiévaux, toute dogmatique. Hæckel procède suivant une méthode aprioriste, au lieu de s'en tenir au monde de l'expérience possible. Son monisme est plein de contradictions et se résout en dualisme. Le succès de son livre tient à son caractère antireligieux ; la

philosophie néo-kantienne ayant négligé la partie positive de son œuvre, ceux qui n'acceptaient pas le *credo* de l'Église se sont jetés sur cette synthèse matérialiste. J. SEGOND.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. FOUILLÉE. — *Esquisse psychologique des peuples européens.* In-8°, Paris, F. Alcan.

W. MECKLENBURG. — *Catéchisme bouddhique.* In-12, Genève. Eggimann.

W. A. RIECHELBER. — *L'erreur familiale devant le tribunal de la raison.* In-8°, Paris.

SCHMOLLER. — *Politique sociale et économie politique.* In-8°, Paris, Giard et Brière.

V. PARETO. — *Les systèmes socialistes*, t. II. In-8°, Paris, Giard et Brière.

F. PAULHAN. — *La Volonté.* In-12, Paris, Doin.

G. RICHARD. — *L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire.* In-8°, Paris, F. Alcan.

Essai d'une philosophie de la solidarité : *Conférences et Discussions.* In-8°, Paris, F. Alcan.

LAGRÉSILLE. — *Essai de synthèse philosophique* : *Le Monde sensible.* In-8°, Paris, Fischbacher.

SOLVAY. — *Formules d'introduction à l'énergétique physio-psycho-sociologique.* In-8°, Bruxelles, Lamentin.

N. STURT. — *Personal Idealism.* In-8°, London, Macmillan.

F. SCHLEIERMACHER. — *Monologen : Kritische Ausgabe.* In-12, Leipzig, Dürr.

SCHILLER. — *Philosophische Schriften und Gedichte*, mit Einleitung von E. Kühnemann. In-12, Leipzig, Dürr.

F. BON. — *Die Dogmen der Erkenntnisstheorie.* In-8°, Leipzig, Engelmann.

SCHWARTZKOPFF. — *Das Leben als Einzelleben und Gesamtleben.* In-8°, Halle, Müller.

K. WARMUTH. — *Wissen und Glauben bei Pascal.* In-8°, Berlin, Reimer.

R. MONDOLFO. — *Un psicologico associazionista : Condillac.* In-8°, Milano, Sandron.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

SUR LA MÉMOIRE AFFECTIVE

I

§ 1. — La mémoire affective, comme la mémoire en général, est une réalité d'aspect un peu vague. Son domaine est bien difficile à délimiter exactement. Il n'est pas sans doute inutile de préciser autant que possible la forme sous laquelle nous aurons à la considérer ici.

Je ne m'occuperai pas de toute trace laissée dans l'esprit par un sentiment, par une émotion quelconque, jadis éprouvée par lui. Sans doute on pourrait faire rentrer dans la mémoire affective toute modification laissée dans l'esprit par un phénomène affectif Mais il faudrait alors distinguer plusieurs sortes de mémoires qui n'ont ni le même sens, ni la même portée. Un sentiment, une émotion peuvent imprimer à l'esprit des modifications qui ne se traduisent pas par des faits affectifs, mais par des phénomènes automatiques, inconscients, ou intellectuels. Ils peuvent aussi reparaître sous leur forme primitive, plus ou moins semblables au fait primitif dont ils sont une sorte de copie, plus ou moins affaiblie en général, et parfois aussi amplifiée.

De cette renaissance du sentiment, aussi vive que possible et même supérieure en intensité au phénomène primitif, jusqu'à l'idée la plus abstraite de ce sentiment et même jusqu'à la trace la plus insignifiante, et parfois méconnaissable, laissée après de longues années par sa première apparition, il n'y a sans doute que des différences de degrés et l'on peut trouver entre les deux extrémités de la série une foule d'intermédiaires.

Dans cette innombrable quantité de faits étroitement reliés les uns aux autres, on peut cependant distinguer plusieurs groupes naturels, assez nettement différenciés par le rôle que tiennent dans la vie de l'esprit les phénomènes qui les composent.

Nous écarterons d'abord de notre étude actuelle ceux où la reviviscence même du phénomène primitif ne garde plus qu'une importance secondaire ou presque nulle, ceux qui ont pour principal caractère non point de faire revivre une ancienne émotion, mais de

contribuer simplement à la vie, à l'organisation actuelle de l'esprit.

Les faits de ce genre ne sont presque plus des faits de mémoire et peuvent ne plus être considérés comme tels. Nous ne disons pas que nous nous souvenons qu'il faut manger avec sa fourchette et non avec ses doigts, encore qu'il y ait là une reviviscence de traces laissées par de précédentes expériences. Et il est probable, il est même sûr que ces expériences comprenaient au moins quelques faits affectifs. Des reproches, des railleries ont, pendant notre enfance excité en nous des sentiments de honte ou d'amour-propre froissé, ou le désir d'imiter les grandes personnes, et ces sentiments ont agi sur nos habitudes, de sorte que ce qui revit maintenant en nous, c'est bien, à certains égards, la trace de cette activité affective de jadis. Mais nous n'en avons pas moins oublié les sentiments dont l'influence nous a formés et en bien des cas nous ne pourrions les faire revivre eux-mêmes, avec leur timbre propre, avec la qualité affective qui fut pourtant la cause de leur efficacité.

Dans les cas de ce genre, le phénomène que l'on a étudié sous le nom de mémoire affective et dont l'existence même a été contestée par plusieurs psychologues, ce phénomène a complètement disparu. Cependant toute « mémoire » au sens large du mot n'est pas éteinte, puisque l'on voit subsister encore certains éléments des états primitifs. Mais le caractère d'organisation, de systématisation avancée a remplacé, comme trait dominant, le caractère de reproduction. Dans les faits de mémoire, en prenant le mot au sens étroit, c'est tout le contraire qui se produit et le caractère de reproduction l'emporte de beaucoup sur le caractère de finalité.

Voilà donc tout un groupe de faits qui sortent de la mémoire affective telle que nous l'examinons ici. On conçoit aisément que ce groupe est très nombreux. Les sentiments qui ont eu quelque influence sur la constitution de nos habitudes de penser, de sentir même ou d'agir, et qui ont ensuite disparu, ne peuvent se compter. Nous n'avons guère de manière d'être, semble-t-il, sur la formation de laquelle n'aient influé quelques phénomènes affectifs qui disparaissent une fois leur œuvre faite et ne laissent dans l'esprit d'autre trace que la reproduction virtuelle de quelques éléments primitifs, ou de quelques faits rattachés d'abord à ces éléments qui ne peuvent plus évoquer l'ensemble du phénomène affectif. Cet ensemble ne servirait plus à rien, ou tout au moins il a paru pendant quelque temps ne plus pouvoir servir à rien. Analysé, décomposé, dissous, il n'a plus été rappelé, et, parce qu'aucune association systématique assez forte ne tendait à le maintenir dans la conscience, il a disparu dans l'oubli.

De même ont sombré une immense quantité d'impressions affectives, qui n'ont jamais tenu dans notre vie mentale une place appréciable. Ils l'ont à peine effleurée, pendant un moment. Combien de petites émotions, combien de sentiments légers, de fugitives impressions avons-nous ainsi ressentis que nous avons, en apparence au moins, complètement oubliés. Que reste-t-il dans notre conscience de toutes les petites joies, de tous les petits chagrins que nous donnent chaque jour les événements les plus ordinaires de la vie? Nous n'en reconnaîtrions même pas la plus grande partie si quelque artifice les représentait à notre esprit. La concurrence vitale entre nos sentiments est trop vive pour permettre à beaucoup d'entre eux de subsister. Parfois un hasard heureux, une association fortuite, une répétition régulière sauve l'un d'eux sans que rien ait paru le rendre digne de ce sort. Nous retrouvons ainsi çà et là, dans notre mémoire, des souvenirs lointains dont nous n'avons que faire, mais qui ont frappé notre esprit à un moment favorable. Ou bien une heureuse rencontre les unit à quelque souvenir plus vivace qui les a fait durer avec lui comme un animal vigoureux promène et nourrit un parasite sans force. J'évoque ainsi l'impression de l'odeur fade des fleurs de tilleul qui tombaient dans la cour de la petite école où j'apprenais à lire dans ma première enfance, mais combien d'impressions analogues n'ai-je pas oubliées.

Tandis que les précédentes avaient disparu de la vie mentale pour s'être trop bien organisées, celles-ci disparaissent, semble-t-il, par un défaut d'organisation et parce qu'elles n'ont pu s'organiser. Au fond le mécanisme est le même dans les deux cas. Les éléments qui ne pouvaient être utiles ont été généralement exclus, les autres généralement conservés. C'est pour cela que les impressions, où quelques éléments ont pu servir à la vie de l'esprit, ont été partiellement absorbées par cette vie et sont partiellement entrées dans notre organisation mentale, tandis que, dans les autres, rien n'a pu s'adapter profondément aux tendances vivaces et servir à leur vie, et elles ont alors disparu, au moins en apparence et d'une manière provisoire, car rien sans doute ne disparaît tout entier et pour toujours.

§ 2. — Nous écarterons encore certains autres faits où cependant le caractère du souvenir est plus reconnaissable. Ce sont les cas ou le souvenir est à peu près purement intellectuel et ne ravive pas le côté affectif, émotionnel, du phénomène primitif. « J'ai eu, dit une personne interrogée par M. Ribot, j'ai eu dans ma vie, beaucoup de moments de joie — comme tout le monde; je vous dirai franchement que lorsque je me rappelle les incidents de ma vie qui m'ont

causé une grande joie, je n'en ressens pas du tout.... J'ai essayé de me rappeler l'un des moments de ma vie où j'ai ressenti la joie la plus vive..., je me rappelle bien les incidents..., je peux me rappeler la cause à laquelle, à tort ou à raison, j'ai attribué mon succès; je pourrais répéter presque tout ce que j'ai dit; je me rappellerais plus difficilement la salle et les figures; mais aujourd'hui je ne ressens aucune joie en pensant à tout cela. »

Ici, il se produit bien un fait de mémoire. En un sens le souvenir est « affectif », en un autre sens il ne l'est pas. Le fait actuel retrace un fait passé et ce fait passé est un fait affectif, mais le fait actuel lui même n'est pas affectif, il n'a pas les caractères de l'émotion, il est — autant qu'on en peut juger — purement intellectuel.

Il ne paraît guère douteux que ce soit là un cas fréquent. M. Ribot conclut, de son enquête sur la mémoire affective, que « les plus nombreux ne se rappellent que les conditions, circonstances et accessoires de l'émotion; ils n'ont qu'une mémoire *intellectuelle*. L'événement passé leur revient avec un certain ton émotionnel (souvent même il est absent), une marque affective vague de ce qui a été, mais qui ne ressuscite plus »[1]. C'est là ce que M. Ribot appelle « la mémoire affective fausse ou abstraite »; l'on peut discuter sur le terme, mais les faits sont nets et, je crois, très bien établis.

Pourquoi ces faits-là sont-ils passés de l'état affectif à l'état purement intellectuel? M. Ribot paraît rattacher ce changement à la nature, au type psychologique des individus. Ceux qui n'ont qu'une mémoire intellectuelle de leurs émotions sont dans l'ordre affectif « les analogues des visuels et auditifs médiocres dans l'ordre intellectuel ». Ceux qui ont « la mémoire affective vraie », « correspondent aux bons visuels et aux bons auditifs. Elle se rencontre dans la plupart des tempéraments émotionnels ». Cela est vrai sans doute, mais on pourrait, je pense, ajouter quelque chose à cette explication.

On ne peut toujours analyser et distinguer avec précision les raisons qui font passer un souvenir d'un état à l'autre, et qui le ramènent parfois du second au premier. Peut-être peut-on cependant faire quelques remarques, et, en les généralisant, indiquer une ou deux hypothèses.

Nous retrouverions ici les deux causes précédemment indiquées : l'excès de systématisation, et, peut-être plus rarement, le défaut de systématisation, sous des formes souvent bien compliquées. Mais revenons aux faits qui font plus spécialement le sujet de cet article.

1. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 152.

§ 3. — Ces faits sont ceux où l'on constate la réminiscence, le réveil spontané ou voulu, des faits affectifs en tant que faits affectifs, avec leur caractère — plus ou moins modifié — d'affectivité.

On en a contesté la réalité — et j'avoue que cela me paraît assez singulier, tellement les faits sont nets et frappants. J'examinerai tout à l'heure quelques interprétations. Commençons par voir les faits eux-mêmes. On en trouvera dans le chapitre déjà cité de M. Ribot qui sont, à mon avis, suffisants pour entraîner la conviction. Il serait facile et sans doute inutile d'en augmenter considérablement le nombre. Mais puisque la réalité de la mémoire affective a été très discutée et rejetée par plusieurs psychologues, il n'est peut-être pas hors de propos de citer quelques-uns des plus saillants et des mieux établis.

On trouve de bons types de mémoire affective chez quelques hommes célèbres. Je prendrai comme exemple Jean-Jacques Rousseau, Restif de la Bretonne, Taine. Il est à remarquer d'ailleurs que l'intensité, la force, la fidélité de la mémoire affective n'impliquent pas forcément l'existence du « type affectif » si par type affectif on désigne celui que caractérise la prédominance des sentiments sur l'intelligence et sur la raison, et la direction par eux de la conduite et de la vie. Taine peut passer pour être un intellectuel aussi bien qu'un affectif.

M. Pillon dans son intéressante étude sur le mémoire affective [1] cite quelques passages de la *Nouvelle Héloïse*; les *Confessions* nous en offrent d'aussi caractéristiques, et peut-être plus directement probants. Parlant de la façon dont il les a écrites, Rousseau mentionne la perte de ses papiers, de ses notes, et il ajoute : « Je n'ai qu'un guide fidèle sur lequel je puisse compter, c'est la chaîne des sentiments qui ont marqué la succession de mon être et par eux celle des événements qui en ont été la cause ou l'effet. J'oublie aisément mes malheurs, mais je ne puis oublier mes fautes, et j'oublie encore moins mes bons sentiments. Leur souvenir m'est trop cher pour s'effacer jamais de mon cœur. Je puis faire des omissions dans les faits, des transpositions, des erreurs de dates; mais je ne puis me tromper sur ce que j'ai senti ni sur ce que mes sentiments m'ont fait faire, et voilà de quoi principalement il s'agit [2]. » Que Rousseau se fît quelque illusion sur la fidélité et sur la portée de sa mémoire affective, cela se peut, mais ne diminue en rien la vraisemblance de sa réalité. Et voici quelques faits à l'appui : il fut puni,

1. *Revue philosophique*, février 1901.
2. Rousseau, *Confessions*, partie II, livre VIII.

dit-il, injustement et sévèrement dans son enfance : « Je n'avais pas encore assez de raison pour sentir combien les apparences me condamnaient et pour me mettre à la place des autres. Je me tenais à la mienne, et tout ce que je sentais, c'était la rigueur d'un châtiment effroyable pour un crime que je n'avais pas commis. La douleur du corps, quoique vive, n'était pas sensible, je ne sentais que l'indignation, la rage, le désespoir.... Je sens en écrivant ceci que mon pouls s'élève encore, ces moments me seront toujours présents quand je vivrais cent mille ans. Ce premier sentiment de la violence et de l'injustice est resté si profondément gravé dans mon âme, que toutes les idées qui s'y rapportent me rendent ma première émotion.... Je me suis souvent mis en nage à poursuivre à la course ou à coups de pierre un coq, une vache, un chien, un animal que j'en voyais tourmenter un autre, uniquement parce qu'il se sentait le plus fort. Ce mouvement peut m'être naturel, et je crois qu'il l'est, mais le souvenir profond de la première injustice que j'ai soufferte y fut trop longtemps et trop fortement lié pour ne pas l'avoir beaucoup renforcé [1]. » — « Dans les situations diverses où je me suis trouvé, quelques-uns (intervalles) ont été marqués par un tel sentiment de bien-être, qu'en les remémorant j'en suis affecté comme si j'y étais encore. Non seulement je me rappelle les temps, les lieux, les personnes, mais tous les objets environnants, la température de l'air, son odeur, sa couleur, une certaine impression locale qui ne s'est fait sentir que là et dont le souvenir vif m'y transporte de nouveau. Par exemple, tout ce qu'on répétait à la maîtrise, tout ce qu'on chantait au chœur, etc. ; ce concours d'objets vivement retracé m'a cent fois charmé dans ma mémoire, autant et plus que dans la réalité [2]. » Ayant eu un jour à se louer de son hôte, il écrit : « Je fus touché de sa bonté, mais moins que je ne l'ai été depuis en y repensant [3]. » (Nous aurons à constater et à tâcher de comprendre d'autres observations de ce genre.) Je rappellerai encore le cri : « Ah ! voilà de la pervenche » et les sentiments qu'il éveille ou qu'il rappelle [4] ; l'accusation de vol portée par Rousseau contre une domestique qu'il fit chasser par un mensonge et l' « impression terrible » qu'il en garda [5]. Je citerai enfin les déclarations suivantes qui confirment ou complètent ce qui précède : « Les doux souvenirs de mes beaux ans, passés avec autant de tranquillité que d'innocence m'ont laissé mille

1. Rousseau, *Confessoins*, partie I, livre I.
2. *Id.*, partie I, livre III.
3. *Id.*, partie I, livre II.
4. *Id.*, partie I, livre V.
5. *Id.*, partie I, livre II.

impressions charmantes que j'aime sans cesse à me rappeler. On verra bientôt combien sont différents ceux du reste de ma vie. Les rappeler, c'est en renouveler l'amertume. Loin d'aigrir celle de ma situation par ces tristes retours, je les écarte autant qu'il m'est possible, et souvent je réussis au point de ne les pouvoir plus retrouver au besoin. Cette facilité d'oublier les maux est une consolation que le ciel m'a ménagée dans ceux que le sort devait un jour accumuler sur moi. Ma mémoire, qui me retrace uniquement les objets agréables, est l'heureux contre-poids de mon imagination effarouchée qui ne me fait prévoir que de cruels avenirs[1]. » Et l'on entrevoit ici un des emplois, une des utilisations de la mémoire affective.

Restif de la Bretonne, « le Rousseau du ruisseau », présente les mêmes phénomènes de mémoire affective. L'intensité des émotions, le bouillonnement d'une sensibilité assez souvent grossière et trouble frappe vivement à la lecture de ses livres autobiographiques. Le souvenir faisait revivre avec vivacité ses impressions. « Ma plus douce occupation, dit-il, était de relire dans mes cahiers ce qui m'était arrivé les années précédentes : cette lecture me rappelait tout ce qui m'avait plu, tout ce que j'avais aimé, surtout Colette.... Les jours où je lui avais parlé me redevenaient présents ; je versais des larmes, je lui étais plus fidèle absente que lorsque je pouvais la voir et lui parler tous les jours! Je poussais des cris aux dates de ces entretiens que j'ai rapportés et trop bien gravés dans ma mémoire pour que jamais ils s'en effacent.... Mais elle vivait encore ; je croyais la revoir un jour, être son frère, mes larmes étaient délicieuses!... Je m'écriais : ô femme divine[2],... etc. » A un moment de sa narration, il s'interrompt pour écrire en note : « Ho! ho! je fonds en larmes en relisant ce trait ; le 27 mai 1788, au bout de trente-trois ans! Je fonds en larmes le 12 Auguste 1790! le 12 mai 1791! le 5 décembre 1794, en *casant*, le 12 février 1795 en lisant la tierce![3] » (Rappelons-nous que Restif était imprimeur.) Que la composition même de cette note fasse d'ailleurs ressortir un caractère un peu artificiel, voulu, et tout au moins l'air en quelque sorte cultivé de cette émotion, je n'en disconviendrai pas, mais il ne faut pas oublier l'époque à laquelle écrivait et sentait Restif, et l'affectation de sensibilité si longtemps à la mode.

C'est peut-être encore Taine qui nous donne la notation la plus

1. Rousseau, *Confessions*, partie II, livre VII.
2. Restif de la Bretonne, *Monsieur Nicolas ou le cœur humain dévoilé*. Édition Lireux, t. VII, p. 75.
3. *Id.*, p. 52.

précise et la plus explicite de la mémoire affective la plus fidèle. Son cas, qui n'a pas été mentionné, à ce que je crois, dans les travaux récents sur la question, est d'autant plus précieux qu'il vient d'un psychologue de valeur et ami de l'observation exacte, qu'il n'a pas été exposé par lui à propos du sujet même qui nous occupe et pour soutenir une thèse sur ce sujet, et enfin qu'il nous montre une certaine indépendance de la mémoire affective par rapport à la mémoire intellectuelle, avec prédominance de la première. Pour ces raisons je le considère comme très important quoiqu'il ait passé inaperçu, sans doute parce qu'il était, précisément, cité dans un ouvrage n'ayant pas trait directement à la mémoire affective. « Pour mon compte, par exemple, écrit Taine, je n'ai qu'à un degré ordinaire celle (la mémoire) des formes, à un degré un peu plus élevé celle des couleurs.... Même dans les résurrections involontaires qui sont les plus vives, je ne suis qu'à demi lucide; le fragment le plus visible et le plus coloré surgit en moi sans éblouissement ni explosion; comparé à la sensation, c'est un chuchotement où plusieurs paroles manquent à côté d'une voix articulée et vibrante. *La seule chose qui en moi se reproduise intacte et entière, c'est la nuance précise d'émotion, âpre, tendre, étrange, douce ou triste, qui jadis a suivi ou accompagné la sensation extérieure et corporelle; je puis renouveler ainsi mes peines et mes plaisirs les plus compliqués et les plus délicats, avec une exactitude extrême et à de très grandes distances; à cet égard le chuchotement incomplet et défaillant, a presque le même effet que la voix*[1]. »

Voici enfin un fait tiré du *Journal des Goncourt* : « Nous avons hâte d'en finir avec les épreuves de GERMINIE LACERTEUX. Revivre ce roman nous met dans un état de nervosité et de tristesse. C'est comme si nous réenterrions cette morte.... Oh! c'est un bien douloureux livre sorti de nos entrailles.... Même matériellement, nous ne pouvons plus le corriger, nous ne voyons plus ce que nous avons écrit : les choses du bouquin et leur horreur, nous cachent les fautes et les coquilles[2]. » Ceci pourrait nous amener à rappeler les faits de composition littéraire dans lesquels la mémoire affective intervient. Ils sont nombreux et assez connus. Je n'y insisterai pas.

Voilà quelques faits. Ils sont plus que suffisants, à mon avis, après tous ceux qu'on a déjà cités, pour constater une fois de plus la réalité de la mémoire affective. Mais il faut examiner leur signification et leur portée. Cela nous donnera l'occasion d'en rappeler ou d'en citer quelques autres.

1. Taine, *De l'Intelligence*, 4e édition, p. 78-79.
2. *Journal des Goncourt*, II, 231-232.

II

§ 1. — On a contesté que les faits allégués pour prouver l'existence d'une mémoire affective eussent le sens qui leur était attribué. Une question a été soulevée à ce propos qui n'a peut-être pas été complètement élucidée et que nous allons examiner un peu en détail.

On ne peut nier qu'il soit possible, en certains cas, d'évoquer par le souvenir les circonstances dans lesquelles nous avons jadis éprouvé de la joie ou de la peine, de la colère ou de l'amour, on ne nie pas que cette résurrection s'accompagne en certains cas d'une émotion, d'un sentiment plus ou moins analogue au sentiment primitif. Mais, dit-on, ce dernier fait n'est pas un souvenir de l'ancienne émotion, une reviviscence du sentiment d'autrefois. C'est une nouvelle émotion qui naît, c'est un sentiment nouveau qui se produit. Nous sommes émus actuellement. Nos souvenirs se rapportent au passé, les circonstances que nous rappelons sont passées, mais notre émotion n'est point passée, elle est bien présente. Il se produit à propos d'images retraçant des faits d'autrefois une émotion qui, elle, est de maintenant.

A cela les partisans de la mémoire affective répondent en faisant remarquer que tout est, dans l'esprit, actuel et présent, les états intellectuels comme les états affectifs, et que les mêmes remarques s'appliquent aux uns comme aux autres. « Les deux cas sont semblables : pour l'un comme pour l'autre, la représentation selon la loi formulée par Dugald Stewart et Taine, est accompagnée d'une croyance momentanée qui la pose comme réelle... l'idéal de tout souvenir c'est, en gardant sa marque de déjà éprouvé, d'être adéquat, dans la mesure du possible, à l'impression originale. La représentation est une opération intérieure dont la limite extrême est l'hallucination. Pour les deux formes du souvenir intellectuel et affectif, l'idéal est le même; seulement chacun a son mécanisme propre[1]. »

On a essayé aussi d'établir de nouvelles distinctions. D'après M. Mauxion, il y aurait une vraie mémoire affective et il y en aurait aussi une fausse, dans laquelle « la conformité du sentiment nouveau avec le sentiment primitif a... sa première condition dans la fidélité et dans la force de la représentation réminiscente. » En ce cas « il y a reviviscence de représentation, mais l'émotion ne renaît point. C'est un phénomène *entièrement nouveau* qui apparaît, et qui, sem-

1. Th. Ribot. *Psychologie des sentiments.*

blable ou dissemblable d'ailleurs au sentiment primitif, n'a pas plus sa condition d'existence dans ce sentiment que la tempête d'aujourd'hui dans la tempête du mois passé; la similitude des sentiments, lorsqu'elle se produit, a sa raison suffisante dans la similitude des représentations qui la déterminent. On ne peut dire que l'émotion ait été emmagasinée dans l'organisme à la manière des représentation reviviscentes et de leur rythme particulier qui subsistent dans le cerveau à l'état latent ou à l'état de présuppositions. C'est ce qui nous explique que l'émotion nouvelle puisse avoir dans certains cas signalés par M. Ribot une intensité plus grande que l'émotion primitive, alors que les représentations réminiscentes ne sont jamais qu'une copie plus ou moins effacée des représentations originales [1]. »

Quant à la vraie mémoire affective, M. Mauxion la trouve dans les cas où la reviviscence d'une émotion n'est pas précédée de la reviviscence de certaines images qui l'expliquent, quand une émotion qui renaît ne peut trouver une raison suffisante dans la représentation reviviscente. Le sentiment y est « plus ou moins indépendant de la représentation reviviscente qui, dans certains cas, peut même faire totalement défaut, mais il a sa condition essentielle dans une certaine disposition acquise de l'organisme ».

En somme, dans la fausse mémoire affective, les choses se passeraient à peu près comme dans la renaissance — lorsque les conditions en sont de nouveau réunies, non point dans notre imagination, mais dans la réalité, — d'une émotion autrefois éprouvée dans des circonstances analogues. Pour prendre un exemple dans les faits intellectuels, le cas de la fausse mémoire affective serait analogue à la reproduction d'une perception visuelle, quand nous nous retrouvons devant un objet déjà vu autrefois. La perception nouvelle n'a pas évidemment pour condition principale l'ancienne perception semblable à elle. Même si je pense que j'ai déjà éprouvé une perception analogue, je ne considère pas ma perception actuelle comme une simple réminiscence de l'autre, je la tiens pour essentiellement actuelle même avec la marque de souvenir qui l'accompagne. Elle n'est pas tant une ancienne perception reviviscente qu'une nouvelle perception. Il en serait de même pour l'émotion dans le cas de la fausse mémoire affective.

Le distinction établie par M. Mauxion répond à une différence réelle. Peut-être n'en a-t-il pas complètement dégagé le sens. Remarquons que, même dans le cas de la perception éprouvée de nouveau, le rôle de la mémoire (au sens le plus général du mot)

1. Mauxion, La vraie mémoire affective, *Revue philosophique*, février 1901.

n'est certainement pas nul. Ce n'est qu'une longue habitude qui me permet d'avoir une perception telle que je l'ai aujourd'hui. Une perception n'est absolument ce qu'elle est que grâce à l'organisation acquise, grâce au concours de toutes les perceptions qui l'ont précédée, aux traces laissées par elles, aux souvenirs qui renaissent plus ou moins nettement. Dans une perception quelconque revivent ainsi partiellement, par des éléments plus ou moins nombreux, plus ou moins conservés, plus ou moins modifiés aussi, une immense quantité de perceptions précédentes, sinon toutes les perceptions qui ont peu à peu formé et transformé nos organes et notre esprit. Ce cas ne ressemble guère à celui des tempêtes successives, où l'influence des premières sur les suivantes ne présente pas du tout les mêmes caractères.

Les choses ne se présentent pas autrement dans le jeu des sentiments que dans le fonctionnement de l'intelligence. Et il faut bien admettre, sans doute, que les émotions déjà éprouvées ont une influence sur une émotion nouvelle qui se produit dans les mêmes conditions extérieures et à plus forte raison sur une émotion dont les conditions sont simplement évoquées par l'esprit.

Il se peut cependant, dira-t-on, que cette émotion antécédente ne soit pas toujours une condition nécessaire de la production d'une émotion. Nous nous en rendons compte en pensant à l'imagination affective. Si nous pouvons imaginer une émotion, dans une certaine mesure, sans l'avoir réellement éprouvée, il est permis de se demander, lorsqu'elle se produit après avoir été éprouvée déjà, quelle est la part, dans sa réapparition, de l'émotion antécédente. A cela on peut répondre que même l'imagination affective ne serait qu'une combinaison d'émotions déjà plus ou moins ressenties et que la reviviscence y garde une large place. A plus forte raison cette place doit elle être considérable dans la renaissance d'une émotion déjà éprouvée. Il est à remarquer que la même question pourrait se poser au sujet des phénomènes intellectuels.

Il ne me semble donc pas que l'on puisse distinguer absolument des cas de mémoire affective vraie et des cas de mémoire affective fausse. Dans tous les cas, la répétition et la reviviscence jouent un rôle. Cependant tous les faits ne sont pas absolument semblables et la distinction établie par M. Mauxion correspond bien à quelque chose de réel. Si l'on veut encore ici séparer logiquement les différents cas, il faut prendre le mot mémoire dans un sens assez restreint et opposer la mémoire, non pas à la réinvention qui n'en est ici qu'une forme spéciale, mais à l'organisation qui la dépasse et l'utilise. Et si la réinvention n'est qu'une forme de la mémoire, ce n'est pas seule-

ment parce que l'émotion semblable précédemment éprouvée facilite l'apparition de la seconde. C'est aussi parce que, à part elle, cette seconde émotion n'a pour conditions psychologiques et physiologiques que notre organisation héritée ou acquise qui est elle-même (au point de vue de la répétition) un ensemble, un système de mémoires, de traces, laissés par les expériences précédentes.

§ 2. — Nous éclaircirons un peu plus, j'espère, la nature des différents faits, en rapprochant la mémoire affective de la mémoire intellectuelle. Ce qui peut nous faire hésiter à reconnaître un fait de mémoire dans une émotion qui naît en nous, à l'occasion d'un souvenir, c'est que nous pouvons voir dans cette émotion un simple résultat de notre organisation acquise, organisation qui a été la condition de la première émotion et qui produit également la seconde comme elle a produit la première. Mais de même lorsque nous évoquons certaines idées où certaines images, il arrive que d'autres les suivent forcément, logiquement. Est-ce un fait de mémoire ou bien d'imagination et de logique? Le problème est exactement le même que pour les phénomènes affectifs.

Par exemple, si je pense aux trois angles d'un triangle, il peut me venir à l'esprit qu'ils équivalent à deux angles droits. C'est un souvenir, si l'on veut. Mais il se peut que j'aie oublié leur valeur, alors je chercherai, je ferai ou j'imaginerai la figure du triangle, je raisonnerai, et j'arriverai à retrouver la vérité perdue. J'aurai employé l'imagination et le raisonnement, mais la mémoire a cependant gardé quelque importance en tout ceci. Ayant autrefois appris et compris le théorème et sa démonstration, je ne puis guère supposer que je les réinvente absolument. Mais comment séparer ici la part de la mémoire de la part du raisonnement (qui suppose lui-même une foule d'habitudes apprises et conservées par la mémoire ? Sans doute il paraît évident que cette distinction répond à quelque chose, bien qu'il soit difficile de la tracer avec précision. Mais si l'on y regarde de près, je crois bien que ce que l'on retrouve encore c'est l'opposition de la mémoire et de l'organisation, du fait non digéré par l'esprit et du fait assimilé, ou si l'on veut employer les expressions de M. Dugas, de la mémoire brute et de la mémoire organisée, ou encore, pour me placer à un point de vue que je préfère, de la vie indépendante des éléments psychiques, que suppose la mémoire au sens strict, et de la systématisation mentale. La part de la mémoire nous paraîtra d'autant plus considérable que celle de la coordination sera moindre. Elle l'emportera, par exemple, chez un ignorant qui se rappellera l'énoncé d'un théorème sans rien savoir de sa démonstration, sans avoir aucune idée de l'ensemble

de la science, sans même en comprendre le sens avec précision. Elle sera au contraire très faible chez un savant. Nous n'oserions guère dire qu'un géomètre « se souvient » de la valeur de la somme des trois angles d'un triangle, nous dirons plutôt qu'il la connaît, qu'il la sait. Cette vérité fait partie pour lui d'un système, elle n'existe plus par elle-même, isolément.

Il est toute une classe de phénomènes où le rôle de la mémoire intellectuelle devient ainsi, au moins en bien des cas, douteux quant à son importance et même assez obscur si on ne l'interprète pas de la façon que je viens d'indiquer. C'est la classe des opinions, des croyances, des convictions. C'est que, ici, comme il arrive souvent pour le phénomène affectif, le phénomène intellectuel est le résultat d'une réaction du moi, il indique par conséquent une organisation assez avancée.

La plupart de nos opinions — tant que nous les considérons comme vraies, notons ce point car il est important et nous aurons à y revenir — ne sont pas considérées par nous comme des souvenirs, si elles sont entièrement unies à notre vie mentale. Je ne dirai pas que « je me souviens » que le soleil éclaire, ou que le feu chauffe, ou que le tout est plus grand que la partie, ou même que Napoléon fut empereur des Français. Cependant il n'y a pas le moindre doute que la mémoire, au sens large, ne trouve une certaine place dans ces croyances. Toutes ces propositions, on me les a apprises, et je les ai répétées, ou je les ai observées moi-même et elles se sont fixées dans mon esprit. Seulement elles s'y sont très bien fixées, elles s'y sont associées systématiquement avec d'immenses quantités d'idées, d'impressions, d'émotions, d'habitudes de pensée et d'action, en sorte qu'elles font partie intégrante à présent de la trame de ma vie mentale. Et elles n'ont plus cette vie individuelle qui est nécessaire au souvenir, au sens strict du mot, au souvenir mal organisé. Ces propositions ne seraient des « souvenirs » que chez un être en qui elles vivraient d'une manière indépendante, un peu isolées, tantôt aperçue, tantôt négligées.

En sorte que rechercher en pareil cas la part de la mémoire, c'est rechercher la part de la vie individuelle des éléments psychiques et leur degré d'organisation. Entendu autrement, le problème doit paraître oiseux et n'a réellement pas de sens.

En le prenant ainsi, si nous comparons ce qui se passe pour les phénomènes intellectuels et pour les phénomènes affectifs, nous arrivons, il me semble, à constater l'analogie des processus et aussi à comprendre en quoi la « vraie » mémoire affective se distingue de l'autre.

Quand les faits sont bien systématisés, bien digérés par l'esprit, le phénomène affectif et le phénomène intellectuel nous apparaissent comme le résultat de l'action spontanée du moi, comme des éléments essentiels de la vie de l'esprit, comme l'expression de sa nature, sans que nous songions à y voir le réveil d'un phénomène précédent, qui y est cependant aussi. Ce dernier caractère, au contraire, s'impose à notre attention quand le premier fait défaut. Si, pensant à une personne qui m'est chère, j'éprouve un sentiment d'affection, je ne verrai pas là un fait de mémoire, le réveil d'une émotion antérieure, mais seulement la réaction naturelle de mon esprit en présence de l'idée de cette personne. Et au contraire, dans le cas de Littré, se sentant ému dans sa vieillesse, au souvenir très lointain de la mort d'une jeune sœur qu'il avait perdue dans son enfance et dont la mort n'excitait plus depuis longtemps aucune émotion en lui, nous voyons plutôt un fait de réveil de sentiment, un fait de mémoire affective, précisément parce que le sentiment éprouvé, disparu depuis longtemps, n'était plus considéré comme faisant partie de l'organisation du moi.

Aussi considérerons-nous plutôt comme des souvenirs ceux de nos sentiments que nous n'approuvons plus, qui se sont éteints depuis longtemps et qui ont varié, ceux qui ne s'harmonisent pas avec notre moi actuel, mais nous reportent à une époque antérieure, à un état d'âme disparu, ceux, en un mot, qui vivent d'une vie individuelle, et ne sont pas systématisés avec l'ensemble de nos habitudes de penser, de sentir et d'agir. Il arrive assez souvent que je sens se lever tout à coup en moi des impressions se rapportant à mon enfance, à ma première jeunesse, impressions depuis longtemps disparues, qui ne correspondent plus guère à mon moi d'aujourd'hui. Des souvenirs, ou bien la similitude de certaines circonstances extérieures, un village que l'on revoit après une longue absence, un livre lu jadis et mis à l'écart ensuite, la ressemblance même très vague d'un paysage, d'une maison, une photographie, etc., mille circonstances diverses éveillent de temps en temps des sentiments, ravivent des émotions qui se rapportent à un moi qui n'est plus le mien. Voilà des cas de mémoire affective vraie. Mais que l'idée d'une personne que je vois chaque jour excite en moi des impressions de sympathie ou d'éloignement, ce n'est plus de la mémoire, c'est de l'organisation mentale, c'est l'expression de ma nature actuelle. La reproduction d'un sentiment habituel s'y retrouve sûrement et elle y est essentielle, mais ce n'est plus ce que nous avons appelé de la mémoire au sens strict du mot. Tandis que les impressions d'autrefois ne vivent plus maintenant que d'une manière indépendante,

tandis qu'elles ne font plus partie du système de tendances, d'idées, de désirs qui constitue le moi, ces dernières, au contraire, en font partie intégrante.

De même les croyances, les opinions qui nous apparaîtront surtout comme des souvenirs sont celles que nous avons rejetées ou oubliées pendant longtemps. Une de mes opinions d'autrefois me revient à l'esprit. Si je la tiens aujourd'hui pour fausse, je verrai dans cette résurrection un fait de mémoire, si je la tiens encore pour vraie, elle me paraîtra plutôt un acte d'intelligence, d'imagination ou de réflexion. Dans le premier cas le lien avec le moi actuel est relâché ou rompu, dans le second il est conservé et resserré.

Si au lieu de considérer des faits (opinions ou sentiments) qui ont fait jadis partie du moi, peut-être, et ont été peu à peu éliminés de son organisation, nous considérons des faits qui ne sont pas encore organisés, l'impression est la même. S'il me revient à l'esprit une idée que j'ai entendu énoncer il y a quelques jours, mais qui n'est pas entrée dans mon système intellectuel, s'il se réveille en moi une émotion encore fraîche et qui n'est pas encore partie du système de mes sentiments, ce sont des faits de mémoire qui se produisent. Si peu à peu ces deux phénomènes entrent dans mon organisme mental et s'y fixent, ils cesseront d'être des souvenirs, ils apparaîtront simplement comme l'expression de mon intelligence ou de ma sensibilité en action.

§ 3. — Mais cela ne se produit pas sans entraîner chez eux certaines modifications. Ils perdent, en s'organisant, certains de leurs éléments non essentiels, ils se régularisent, s'adaptent, ne gardent pas leur individualité première. Et alors ils peuvent, en certains cas, revenir comme souvenirs sous leur première forme, dans leur nature primitive, avec les éléments qu'ils ont éliminés peu à peu et qui les mettent, dans une certaine mesure, en dehors du moi actuel. J'ai, par exemple, adopté une opinion sur le transformisme, la théorie transformiste n'est plus un « souvenir », elle fait partie de mon organisation intellectuelle, mais elle peut redevenir un souvenir si je me reporte aux premières notions que j'en ai reçues. Ce n'est pas la théorie elle-même qui constitue un souvenir, c'est l'ensemble formé par cette théorie et les circonstances de ses premières apparitions en moi, de la personne qui m'en a parlé, des impressions que j'en ressentis à cette époque, peut-être des lieux où j'en entendis parler et de bien d'autres petites circonstances. Tous ces éléments divers ne sont pas restés invariablement attachés à l'idée de la théorie, ils ne lui servent à peu près à rien dans son rôle intellectuel, et même ils peuvent la gêner parfois, elle les a perdus peu à peu en

entrant dans l'organisation régulière du moi. Mais à de certains moments ils viennent de nouveau s'associer à elle, et alors c'est un souvenir qui se produit et non plus un phénomène aussi bien systématisé, il reste toujours un peu en dehors de l'organisation actuelle du moi, il est une sorte de survivance. La « mémoire » proprement dite apparaît ainsi comme caractérisant soit la phase qui précède l'organisation, soit un retour à cette phase, et dans les deux cas elle implique une certaine prépondérance de l'activité indépendante des éléments psychiques sur leur activité systématisée.

Même observation pour les phénomènes affectifs. Une affection enracinée depuis longtemps, qui domine notre vie mentale actuelle, nous ne dirons pas que nous nous la « rappelons », pas plus que nous ne dirons que nous nous rappelons notre moi. Se rappeler une chose, c'est évidemment, par le sens même des mots, la poser comme étrangère à son moi actuel et la faire comparaître devant lui. Mais les premiers éveils de cette affection, les premières émotions qui s'y rapportent avec les images évoquant le temps et les lieux où elles se sont produites, voilà ce qui peut être un objet de souvenir, et c'est en revêtant ainsi sa vieille parure, depuis longtemps quittée, de petits faits particuliers, que le sentiment qui fait actuellement partie de notre organisation mentale peut donner encore lieu à des phénomènes de mémoire affective. Le cas est exactement le même, on le voit, que pour la mémoire intellectuelle.

§ 4. — Si la répétition et l'organisation progressive enlèvent ainsi au sentiment ou à la croyance reproduite son caractère de souvenir, c'est que les phénomènes secondaires, parasites, qu'elles font disparaître sont précisément ceux qui constituaient une marque du passé. Ce sont ceux qui situaient la croyance ou le sentiment dans un temps écoulé en la faisant rapporter à un autre moi que le moi actuel. L'émotion, la croyance étaient, avec eux, à la fois affirmées et niées comme actuelles : affirmée, puisque tout état paraît et est en fait, pris en lui-même, actuel, niées parce que certains éléments de ces états s'associaient forcément à l'idée, à l'impression d'un temps écoulé, d'une époque antécédente et plus ou moins précisée et qu'ils se trouvaient en contradiction avec les états actuels. Cette contradiction, ce manque de systématisation est une condition essentielle de la mémoire au sens rigoureux du mot, et l'étude de la mémoire affective nous permet ainsi de vérifier le mécanisme général de la mémoire.

Il est naturel que l'on ait exagéré les différences entre la mémoire affective et la mémoire intellectuelle. Bien que le mécanisme général de ces deux mémoires soit, au fond, le même, les condi-

tions concrètes de leur fonctionnement ne se ressemblent pas toujours. Si l'on compare, par exemple, la mémoire d'une perception avec celle d'une émotion, les différences frappent vivement et l'on comprend qu'elles aient pu voiler la ressemblance fondamentale des phénomènes. Elles sont aisées d'ailleurs à interpréter par ce qui précède. Une perception prend beaucoup plus aisément qu'une émotion la marque du passé en ce qu'elle est beaucoup plus vivement et plus directement niée, en général, en tant que perception, par les perceptions actuelles que l'émotion n'est niée, en tant qu'émotion actuelle par notre état affectif du moment. La perception passée renaît à l'état d'image. Et, tandis que les différences entre l'image et la perception actuelle sont généralement telles que l'image est niée comme perception actuelle et rejetée dans le passé, nous ne trouvons pas normalement et aussi fréquemment le même rapport entre l'émotion reviviscente et l'émotion actuelle. La différence d'intensité est bien moindre et ne saurait en bien des cas suffire à la réduction, elle ne correspond pas à la différence entre la perception et l'image. De plus il n'y a souvent pas de contradiction pour nous à accepter à la fois comme actuel le sentiment-souvenir et les autres, au lieu que nous ne pouvons accepter à la fois comme perceptions actuelles l'image du souvenir et les perceptions du moment. Sans doute cette contradiction ne suffit pas à faire considérer l'image comme un souvenir, elle pourrait être acceptée comme image actuelle inventée, mais elle constitue au moins une condition favorable à la localisation dans le passé. Au reste, qu'il n'y ait entre les deux cas que des différences de degré, et que le phénomène soit au fond le même, c'est ce que prouvent d'une part les hallucinations où une image reviviscente est considérée comme perception actuelle, de l'autre les cas où un sentiment est nettement contrarié par les sentiments actuels qui le font rejeter dans le passé, — j'ai voulu indiquer simplement une raison qui peut faire mal interpréter les rapports des souvenirs affectifs avec certains souvenirs intellectuels. La comparaison entre les sentiments d'une part et d'autre part les croyances peut se poursuivre avec bien plus de régularité.

§ 5. — Enfin il faut dire quelques mots d'un cas théoriquement possible de fausse mémoire affective, dans lequel il n'y aurait réellement pas de mémoire, pas de reproduction d'un phénomène antécédent. Nous comprendrons plus aisément le fait dont il s'agit en le prenant d'abord sous sa forme sociologique. Il peut arriver fort bien que la même invention soit faite à des époques différentes, par plusieurs cerveaux différents, sans que l'un soit influencé par l'autre. Un enfant intelligent peut, d'après ses propres observations,

retrouver certaines vérités géométriques ou arithmétiques, même assez compliquées peut-être, sans qu'on les lui ait apprises. Les usages semblables, les mœurs semblables, les légendes, les mythes et les fables que l'on découvre chez des peuples différents ont-ils été toujours apportés de l'un chez l'autre ou bien sont-ils nés, ici et là, d'une manière indépendante? La question est souvent difficile à résoudre et si les cas de transmission et d'imitation sont très nombreux, il n'est guère croyable que des faits de réinvention ne se produisent jamais. (Ils supposent d'ailleurs, eux aussi, bien des influences subies.)

Or, si nous transposons cette question dans le domaine de la psychologie, elle se pose ainsi : deux phénomènes semblables, deux idées, ou deux sentiments analogues ou identiques ne peuvent-ils pas se produire dans un même esprit sans que l'un soit la reproduction de l'autre, sans que la production du second soit forcément et toujours influencée par celle du premier? Ne se pourrait-il pas que dans le cerveau, des groupes de cellules différents, des associations diverses d'éléments nerveux produisent, sous l'influence de conditions analogues, des idées ou des sentiments semblables d'une manière indépendante? Nous ne sommes pas bien sûrs que, seules, certaines cellules soient susceptibles d'avoir leur activité accompagnée de telle ou telle idée, ou de telle ou telle émotion, soient capables d'être en association avec les éléments physiologiques dont l'intervention est nécessaire. Nous ne pénétrons pas assez intimement dans les phénomènes pour affirmer que l'indépendance réelle de phénomènes consécutifs semblables ne puisse se produire quelquefois.

A un point de vue abstrait, ce cas de fausse mémoire, de mémoire simulée par une réinventation n'est sans doute pas impossible. Nous ne pouvons guère, il me semble, supposer qu'il soit très commun à cause de l'étroite solidarité qui unit les éléments psychiques et physiologiques, et qui est plus serrée que celle qui unit les hommes dans une société et surtout que celle qui unit les individus appartenant à des sociétés différentes. Au reste, même en supposant en quelques cas une certaine indépendance du phénomène nouveau par rapport au phénomène semblable qui l'a précédé, le rapport obligé de ce phénomène avec le moi, les tendances, un grand nombre d'idées et de désirs qui ont été en rapport avec le premier, tend à faire valoir bientôt l'influence de celui-ci, si elle n'a pas été immédiate et primitive et donne encore un rôle considérable à la mémoire dans l'ensemble du phénomène tel qu'il apparait, tel qu'il peut être connu, tel en somme qu'il parvient à l'existence. Comme d'ailleurs

il est impossible de distinguer ici avec quelque précision la part de la mémoire et la part de la réaction spontanée, et que celle-ci même implique encore la conservation et la reproduction de traces laissées par les phénomènes précédents, je pense qu'il serait oiseux de s'arrêter plus longtemps sur cette hypothèse.

§ 6. — Voici, en somme, comment on peut, à mon avis, comprendre, en synthétisant ce qui précède, l'ensemble du mécanisme des phénomènes, et comment on doit rattacher les uns aux autres, tout en les distinguant, les faits de mémoire, intellectuelle ou affective. Quand un fait intellectuel ou affectif, une idée ou une émotion s'éveille dans l'esprit et reproduit plus ou moins fidèlement un fait antérieur, il y a une part du phénomène qui est habituelle, bien organisée, bien systématisée; une autre part garde la marque du passé, de l'état primitif dont le fait actuel est la reproduction, enfin une troisième est nouvelle en tant que le phénomène actuel diffère de tous ceux qui l'ont précédé au moins par de petits détails, par le moment où il se produit et qui est toujours représenté plus ou moins visiblement, par la combinaison singulière qu'il forme avec les autres tendances, actuellement en éveil, etc. La première de ces parts est celle de l'instinct, de l'organisation acquise, de la routine, la seconde celle de l'imitation ou de la mémoire, la troisième celle de l'invention. Ce sont elles que j'ai indiquées ailleurs en étudiant l'invention. Si l'on joint à la mémoire, à l'imitation de soi, l'imitation d'autrui qui s'y lie étroitement, selon l'importance relative de chacun de ces éléments, le phénomène, dans son ensemble, nous apparaîtra comme un fait spontané, une réaction systématisée de la personnalité, comme un acte de mémoire, comme une invention. Et comme ces éléments sont d'importance très variable et peuvent se combiner en diverses proportions, il y aura des faits qui nous paraîtront rentrer très nettement dans une classe déterminée tandis que d'autres ne paraîtront rentrer complètement dans aucune, ou se rattacheraient plus volontiers à plusieurs. Je pense à une personne que je connais bien et j'éprouve en y pensant une émotion de sympathie ou d'antipathie : si ma représentation est surtout générale et abstraite, et mon émotion aussi, si ni l'une ni l'autre ne se rapportent à un fait déterminé à un ensemble de détails précis, il y a un fait d'organisation, plutôt que de mémoire ou d'invention, on ne se « souvient » pas qu'on aime ses parents, par exemple. Si ma représentation et mon émotion sont moins organisées avec l'ensemble des tendances, si je me rappelle certains faits spéciaux, certaines circonstances particulières et si mon émotion prend, à cause de cela, une teinte plus spéciale d'atten-

drissement, par exemple, ou de pitié ou d'admiration, ou de jalousie, si l'une et l'autre sont ainsi localisées dans le passé, et à certains égards, rejetée du présent, c'est un fait de mémoire. Enfin si mon image, ma représentation et mon émotion ne reproduisent pas complètement une réalité passée, si je combine mes souvenirs intellectuels et affectifs pour en former un tout nouveau, un système d'images et une émotion correspondante, qui quoique dérivant d'une tendance organisée, en fait une manifestation bien spécialisée, et qui, quoique représentant à certains égards des impressions et des perceptions passées, les transforme et les combine en un fait nouveau, il se produit surtout un fait d'imagination créatrice, d'invention. Des trois éléments aucun n'est jamais absent complètement, mais l'un d'entre eux peut prendre, plus ou moins nettement, la prépondérance, et cette prépondérance nous fournit un moyen de séparer dans la mesure du possible, autrement que M. Ribot et que M. Mauxion, la vraie mémoire affective, des faits qui lui ressemblent, dans lesquels mêmes elle intervient plus ou moins, mais qui doivent en être distingués.

III

Qu'il y ait bien une mémoire affective distincte de la mémoire intellectuelle, les faits que j'ai cités, et ceux que différents psychologues ont mentionnés déjà ne permettent pas, à mon avis, d'en douter. Il serait excessif d'exiger, comme preuve de la mémoire affective, un cas où aucun phénomène intellectuel ne s'éveillerait avec le phénomène affectif ou avant lui. Mais l'examen des faits prouve que le réveil des émotions n'est point « fonction » du réveil des images et de la mémoire intellectuelle en général. Peut-être peut-on y trouver aussi ou y retrouver quelques indications sur les rapports généraux des phénomènes intellectuels et des phénomènes affectifs.

Sans doute il ne faut pas vouloir réduire à rien le rôle de la mémoire intellectuelle dans la reproduction des émotions. Souvent l'émotion accompagne la représentation, et en dérive plus ou moins. Souvent la vivacité des images-souvenirs paraît entraîner naturellement la reproduction du sentiment. L'idée abstraite reste quelquefois impuissante à l'éveiller, tandis que la perception même, si elle venait à se reproduire (si les mêmes circonstances étaient réunies) devrait entraîner une reproduction très nette de l'émotion primitive. Ce que l'on voit affecte généralement plus la sensibilité que ce que l'on imagine faiblement. C'est là une très ancienne et très

banale observation. Entre les deux termes extrêmes de la série, la perception et l'idée abstraite, s'échelonnent des images de plus en plus vives à mesure qu'elles se rapprochent de l'hallucination et de la perception, et corrélativement de plus en plus efficaces au point de vue de l'éveil des émotions. C'est ainsi que les choses se passent au moins quelquefois. Une des personnes que j'ai personnellement interrogées au sujet de la mémoire affective, me dit qu'elle peut faire revivre ses émotions, ses sentiments, en se replaçant par la pensée dans la situation où elle se trouvait quand elle les a éprouvées. Si le rappel des circonstances est moins complet, l'état intellectuel et affectif est remplacé par une simple idée abstraite.

Mais l'influence du fait affectif sur le fait intellectuel ne se manifeste pas moins visiblement que l'influence inverse. Les faits qu'on se rappelle le mieux, les images qui nous reviennent le plus volontiers à l'esprit sont souvent celles qui nous intéressent le plus et ce n'est pas une chose inconnue que la production d'images vives, d'illusions, d'hallucinations, dans le rêve, dans la folie, ou même dans la réalité à peu près normale par un sentiment trop vif, par une violente émotion. Cela peut faire soupçonner que les faits intellectuels et les faits affectifs n'ont pas leur raison d'être en eux-mêmes et ne tirent pas d'eux-mêmes leur influence, mais qu'ils sont des signes correspondant à des activités quelque peu différentes de tendances qui se révèlent par eux à notre conscience et que nous exprimons en termes d'intelligence consciente et de sentiments conscients mais qui ont une réalité plus profonde et plus stable que ces phénomènes subjectifs.

C'est ce que tendent encore à prouver les cas de désaccord, et les discordances entre la mémoire intellectuelle et la mémoire affective. Il arrive que les souvenirs intellectuels sont plus nets et plus vifs que les émotions renaissantes, mais le contraire se produit aussi : les phénomènes affectifs peuvent se réveiller avec bien plus de vivacite que les images qui leur correspondent, et j'insisterai sur ce cas puisque c'est celui qui a laissé encore le plus de doutes.

Nous avons vu que Taine oppose la qualité médiocre de sa mémoire des formes et la qualité un peu supérieure de sa mémoire des couleurs à la qualité rare et vraiment exceptionnelle de sa mémoire affective. L'image visuelle reste bien au-dessous de la réalité, l'image affective, si je puis ainsi dire, l'égale presque en vivacité. Une des personnes qui ont communiqué à M. Ribot les résultats de leurs observations sur elles-mêmes, affirme que « sa représentation des émotions est plus vive que l'émotion elle-même et qu'elle se les rappelle bien mieux que les sensations visuelles,

auditives et autres »[1]. M. Mauxion cite plusieurs faits de même nature pour distinguer ce qu'il considère comme la vraie mémoire affective de l'impression causée par la reviviscence des images. Voici un fait qui lui est personnel : « Il y a vingt ans environ, dit-il, j'errais sans but déterminé, dans l'une de ces rues paisibles qui avoisinent le Luxembourg du côté de l'ouest, en proie à l'un de ces accès d'humeur sombre, sans motif sinon sans cause, dont j'étais alors coutumier. Sous un porche, je crois, un vieillard était assis (peut-être debout), occupé à moudre un air sur une antique serinette, en implorant la charité des passants. Ce vieillard n'avait, autant que je m'en souvienne, rien de particulier, rien qui le distinguât spécialement des autres mendiants de son espèce, et l'air qu'il jouait était plutôt gai; mais dans la disposition d'esprit où je me trouvais, tout cela me parut profondément lamentable, et je fus ému jusqu'aux larmes. Depuis lors, faiblement visuel comme je le suis, j'ai oublié le lieu exact de la scène aussi bien que l'aspect du vieillard qui en était le personnage principal; mais bien souvent je suis hanté par le souvenir de cet air dont les notes grêles et cassées chevrotent pitoyablement à mon oreille, et chaque fois je ressens véritablement cette même émotion de douloureuse mélancolie et d'ineffable pitié. Ici le sentiment n'a manifestement pas sa raison suffisante dans la représentation reviviscente et ne peut s'expliquer que par une association antérieurement établie entre l'émotion et l'image. » Et M. Mauxion rappelle des cas ordinaires où le réveil du sentiment ne peut guère s'expliquer par l'influence directe et simple de l'image ou de la perception éprouvée. « A combien de personnes n'est-il pas arrivé d'éprouver un serrement de cœur subit et un vague malaise à la vue d'une croix mortuaire ou de tout autre emblème funèbre, sans que cependant l'image de la mort se soit présentée nettement à leur esprit. N'arrive-t-il pas que tel paysage reparaisse constamment dans notre souvenir avec la teinte lugubre dont l'a revêtu un jour une tristesse dont nous ignorons ou avons oublié les causes? Que de sympathies et d'antipathies soi-disant instinctives trouveraient peut-être leur explication dans quelque ressemblance qui, sans suggérer d'images, suffit pour déterminer la reviviscence de quelque sentiment antérieurement éprouvé ! »[2]

Si je consulte mon expérience personnelle je trouve que mes souvenirs sont bien souvent composés d'émotions reviviscentes, plus ou moins nettes, plus ou moins vives, plutôt que d'images précises.

1. M. Ribot, *ouvrage cité*.
2. Mauxion, *Article cité*, *Revue philosophique*, mars 1901, p. 148-149.

Lorsque je me rappelle un fait, c'est très souvent d'une manière abstraite. J'en ai l'idée plutôt que la représentation concrète. Quelques détails sortent de la pénombre, mais l'ensemble des images reste incomplet, et, à bien des égards, abstrait. L'émotion, au contraire, peut être nette et précise, et, parfois, quand je suis favorablement disposé, vive ou très vive. Sans doute elle prend en bien des cas une forme plus générale et plus abstraite que celle qu'elle avait originairement, elle correspond à l'ensemble d'une situation plutôt qu'à chacun des détails qui l'ont composée, elle reproduit le fond permanent de l'émotion première plutôt que ses mille petites variations, mais elle est souvent nette et vive, beaucoup plus précise et moins incomplète que l'ensemble des diverses images qui l'accompagnent. Il n'y a pas entre l'émotion éprouvée d'abord et l'émotion reviviscente, la différence qui existe entre les perceptions primitives et l'idée générale, mêlée çà et là de quelques représentations plus vives, qui les fait, à présent, vaguement revivre.

Il faut remarquer aussi que l'éveil des phénomènes intellectuels, des images, peut arriver secondairement et sous l'influence du phénomène affectif qu'il peut d'ailleurs ensuite contribuer à préciser. Il se produit ainsi une série compliquée de phénomènes étroitement unis et dépendant les uns les autres, sans qu'on puisse attribuer à la seule force de l'idée l'intensité du sentiment. Les faits de ce genre, assez habituels chez moi, me semblent tout à fait analogues à celui que je viens de rappeler d'après M. Mauxion.

Si je cherche comment se produit en moi l'éveil du sentiment reproduit, je constate que, fréquemment, une sensation ou une image particulière est l'intermédiaire entre l'état présent et l'état passé. Mais ce n'est pas cette perception, cette sensation ou cette image qui cause par elle-même et directement, logiquement l'émotion. Elle ne la réveille que par une association dont l'origine a été fortuite. En fait, elle signifie tout autre chose qu'elle-même, elle est une sorte de symbole accidentel, elle remplace et parfois elle évoque tout un ensemble de faits, toute une situation, de longues séries d'actes, de paroles, de sentiments, d'événements variés, et souvent elle évoque le sentiment bien plus nettement que les images concrètes qui s'y rattachent. C'est là un fait commun. Le cri de Rousseau : « Ah, voilà de la pervenche! » en est un exemple connu. Ce n'est pas la pervenche par elle-même, qui cause le réveil de l'émotion, c'est toute la période de vie dont le souvenir était attaché à l'image, à la vue de cette fleur. Nous venons de voir la place que tenait un air de serinette dans un souvenir affectif de M. Mauxion. Pour mon compte, j'ai souvent observé, dans le cours de ma vie

affective, des faits semblables. Une perception, parfois une image vient ainsi raviver un sentiment, un ensemble d'impressions, tout un moi affectif différent du moi d'à présent, une sorte de cénesthésie d'autrefois, l'impression d'une vie depuis longtemps disparue. Et la perception ou l'image qui provoquent cette évocation peuvent être de nature très diverse et n'avoir pas de rapports logiques avec les sentiments qu'elle réveille. Je me rappelle, par exemple, qu'en relisant certain livre d'Huxley, je sentais revivre en moi tout un monde d'impressions qui n'avaient rien à voir avec le sujet du livre, mais qui reproduisaient une partie importante de ma vie affective à l'époque où, pour la première fois, j'avais lu ce livre. En écrivant ceci, j'ai pensé à un autre livre, à un livre de Littré dont l'action fut pareille, et l'idée seule de ce livre a fait renaître — assez faiblement — un état affectif vieux de plus de vingt ans et qui s'est précisé à mesure que d'autres images venaient lui donner une base plus solide. Un parfum, une odeur sont aussi très capables de réveiller en moi un certain ton psychique, et des sentiments plus ou moins précis. Mais c'est peut-être la musique que j'ai trouvée le plus efficace à cet égard. Réentendre un air est une excellente condition pour faire reparaître les sentiments dont je vivais quand je l'ai d'abord entendu. Cet effet était si naturel et si net chez moi que j'ai été instinctivement amené à l'utiliser et à le régulariser. J'ai gardé ainsi, dans ma mémoire, un certain nombre de souvenirs musicaux dont la fonction était de faire revivre en moi des impressions et des émotions, sans qu'il fût du tout nécessaire que le caractère de l'air correspondît au caractère du sentiment qu'il évoquait. Il y avait même souvent entre eux une opposition marquée.

Ce procédé d'association se retrouve dans la mémoire intellectuelle, par exemple lorsque deux idées, deux images sont reliées l'une à l'autre par un élément qui leur est commun, et que l'éveil de l'une entraîne l'éveil de l'autre sans lui être logiquement rattachée. C'est, en somme, une forme ordinaire de l'association par contiguïté. Les cas dont je parle ont été, en ce qui concerne la mémoire intellectuelle, étudiés avec soin et à plusieurs reprises par les psychologues contemporains. Dans les cas de mémoire affective le phénomène est seulement un peu plus compliqué, par l'introduction — surtout peut-être par la considération — d'un nouvel élément.

Les faits affectifs et les faits intellectuels apparaissent dans tous ces phénomènes comme se compliquant, s'associant, s'évoquant les uns les autres, sans qu'on puisse toujours les débrouiller et les séparer bien nettement par l'observation et l'analyse. Je suis porté à croire que tout souvenir renferme des éléments intellectuels et

des éléments affectifs, même quand ceux-ci sont peu apparents, en proportions très variables selon les cas et selon les personnes.

Mais ni les uns ni les autres ne paraissent exister généralement par eux-mêmes et pour eux-mêmes. Ils sont les éléments et les symboles d'un ensemble psycho-organique qui les emploie et les dépasse, d'une tendance ou d'un complexus de tendances. C'est cette tendance, système de phénomènes physiologiques, d'idées, d'images, d'émotions, d'impressions de toutes sortes, de phénomènes psychologiques mal classés et mal connus, conscients ou inconscients, qui constitue la vraie réalité, le fond dont les phénomènes intellectuels ou affectifs sont quelques parcelles qui émergent et nous sont plus aisément connues. C'est peut-être encore l'idée abstraite parce qu'elle est la moins spécialisée, et la plus générale, qui la représente le plus fidèlement et nous en donne la représentation la moins incomplète. Une nuit que j'avais un assez long voyage à faire, je fermai les yeux et me donnai une représentation subjective d'un drame lyrique. Évidemment cette représentation était fragmentaire, mes images visuelles n'en donnaient qu'une assez faible partie, et mes images auditives, moins incomplètes, étaient fort loin d'équivaloir à l'audition réelle de l'orchestre et des chanteurs. Mes émotions étaient plus fidèles sans doute et se rapprochaient assez de celles que me donnait la vraie représentation du drame même, à certains égards elles étaient plus pures, plus précises, plus fortes peut-être. Mais surtout ce que cherchais et ce que je réussissais à réaliser en moi, c'était un état d'esprit général, une manière d'être synthétique, un système psycho-physiologique vivant, dont les idées partielles, les images visuelles ou auditives, et même les sentiments évoqués, avec tout leur cortège de phénomènes secondaires n'étaient que les éléments. La mémoire intellectuelle et la mémoire affective ne sont que des fragments dans un édifice mobile et changeant qui à de certains moments les utilise.

F. PAULHAN.

(*La fin prochainement.*)

LA

PSYCHOGÉNÈSE DE L'ÉTENDUE

I. — Exposition du problème.

En soumettant à l'analyse épistémologique le contenu empirique de notre conscience, la première distinction qui nous tombe sous les yeux est celle du *plein et du vide*, deux concepts qui formaient le point essentiel de dissentiment entre les atomistes du ve siècle avant Jésus-Christ et les Eléates. Tout ce qui nous entoure, sans en exclure nous-même, comme être étendu, formant une partie du monde extérieur, est soit corps soit espace vide.

La science, à mesure de ses progrès, modifie peu à peu ce résultat primitif de notre observation, en remplissant par des substances diverses (air, éther, etc.), plus ou moins hypothétiques, ce que le langage commun continue d'appeler vide. Mais cette distinction ne cesse de subsister comme base de la conception naïve du monde et, avec celle-ci, passe inaperçue dans le domaine de la science. C'est sur elle qu'est fondé l'atomisme scientifique de nos jours comme l'était celui de Leucippe et de Démocrite.

La science commence d'abord par séparer l'espace vide ou la forme du corps qui la remplit; elle en fait l'objet d'une branche spéciale, la décompose en éléments pour en reconstruire ensuite le tout en suivant dans ce procédé les principes méthodiques qui découlent des nécessités de notre pouvoir cognitif. C'est ainsi que naissent la géométrie d'une part, la physique de l'autre.

Pourtant lorsque nous analysons le contenu empirique de notre conscience, non dans le but de nous former une connaissance systématique du réel, mais pour découvrir les principes mêmes et éléments subjectifs qui entrent dans cette connaissance, nous ne devons pas prendre pour point de départ un produit quelque peu élaboré de la cognition. C'est, au contraire, la forme la moins démembrée, la plus immédiate de ce contenu empirique qui se prête le mieux à la recherche des éléments cognitifs qui participent à son origine.

La connaissance exige l'admission de quelque chose qui en est l'objet. Mais cet objet reste en dehors de notre atteinte. Nous n'en savons rien de positif; ou du moins nous ne pouvons rien affirmer à son sujet, avant d'avoir soumis à une recherche critique les voies par lesquelles les notions qui le concernent arrivent à notre conscience. La réalité extérieure ne peut donc pas être prise comme base de cette recherche. La représentation étant la donnée unique sur laquelle nous opérons dans l'acte de cognition, nous devons nous y restreindre. Nous ne devons pas considérer la cognition comme une pénétration de notre entendement dans un monde extérieur ou *vice versa*. Le développement régulier des représentations et des concepts est l'unique fait indubitable et primaire de notre conscience. Nous ne pouvons même d'abord affirmer, et c'est un point indifférent pour notre recherche, si ce développement est dû à des causes extérieures ou à une activité spontanée de notre moi. Nous éliminons ainsi toute hypothèse métaphysique, idéaliste ou réaliste, toute opinion préconçue sur le monde qui nous entoure.

Il n'y a pas bien longtemps que la psychologie et surtout la physiologie des sens consacrait beaucoup de temps au problème peu fructueux qu'on pourrait exposer en ces termes : admettant que le monde soit constitué d'une manière donnée, comment se fait-il qu'il se manifeste à notre connaissance sous telle ou telle forme? On s'embrouillait ainsi dans une série de difficultés inutiles et factices; les choses simples prenaient un aspect compliqué et on s'éloignait de la question, qui est tout au contraire celle-ci : les lois et faits de la psychologie de perception étendue étant donnés, quelles sont les suppositions concernant les formes spatiales du monde extérieur qu'elles impliquent?

La découverte du fait que notre œil est une chambre noire était certainement d'une grande importance pour la physiologie. Un champ large de recherches spéciales s'ouvrait aux savants : c'était l'investigation des qualités optiques des milieux réfringents, de la forme des surfaces courbes, de l'accommodation, de l'exactitude de l'image, etc. Mais lorsque, ne se contentant pas de ces recherches, on se posait par exemple la question de la vision droite, on entrait dans un domaine d'investigations absolument infructueuses, au moins au point de vue de la théorie de la connaissance, à laquelle ce problème appartient pourtant. Car d'abord nous ne savons pas ce que sont les choses en dehors de leur image étendue, reproduite sur la rétine, qui n'est que notre représentation, de même que les choses elles-mêmes; puis nous ne connaissons rien de la liaison qui existe entre l'image étendue de la rétine et l'acte psychique de per-

ception. Jean Müller rendait palpable l'absurdité de la question en répondant que le monde extérieur pouvait bien être renversé [1].

C'est un peu dans le même cas que se trouvent les deux théories concernant la formation de nos représentations spatiales qui ne cessent de préoccuper et de diviser les physiologues et les psychologues et qui d'après Helmholtz [2] portent les noms de théorie *nativiste* et *empirique*, si nous les considérons au point de vue de la théorie de la cognition.

Toutes les deux s'occupent plutôt de la question physiologique de la localisation, que de celle de la genèse psychologique de l'espace. Jean Müller [3] est considéré comme le fondateur de la première qui est en quelque sorte une extension physiologique, des vues de Kant. Développée par Recklinhghausen, Kundt, Panum, elle reçoit une forme très nette dans la théorie de vision binoculaire de E. Hering, tandis que c'est Helmholtz lui-même qui doit être considéré comme fondateur de la seconde. Il a eu Wheatstone pour précurseur, Volkmann, H. Meyer, Nagel, Classen et Wundt pour continuateurs. La première admet en général un mécanisme préétabli anatomique (des points coïncidants de la rétine). D'après la seconde, *les sensations sont pour notre conscience, des signes dont l'interprétation est livrée à notre intelligence* [4]. Elle distingue trois éléments dans lesquels diffèrent les signes visuels : intensité, qualité et signe local. C'est ce dernier qui, de concert avec le sentiment d'innervation des muscles oculaires, participe à la formation du caractère spatial de la perception visuelle.

Dans un de ses mémoires récents, M. Wundt caractérise très judicieusement la genèse de ces deux théories antagonistes :

« Lorsque Locke, dit-il, avançait que toute connaissance vient de l'expérience, il appliquait cette proposition aussi bien aux sensa-

1. Il en est ici comme dans la question de la réversibilité des phénomènes physiques : un phénomène séparé de l'ensemble semble susciter une difficulté qui n'est que le résultat de son isolement. L'image d'un arbre, ou d'une maison, nous paraît renversée sur la glace dépolie d'une chambre noire, lorsque nous la comparons avec des objets vus immédiatement. Mais si tout ce que nous voyons n'était perçu par nous que sous la forme des images de la chambre noire, tout paraîtrait droit, puisque rien n'est renversé, là où tout est renversé. C'est justement le cas de notre rétine. Pourtant le problème ne cesse de revenir sous telle forme ou autre. Il y a une dizaine d'années, un de mes compatriotes, M. Oskierko consacra un travail à ce sujet (*Quelques considérations sur la vision droite*, Paris, 1891), dans lequel il tâche d'expliquer la vision droite par le croisement des fibres nerveuses sortant des différentes parties de la rétine. Nous venons de voir qu'il n'y a rien à expliquer dans ce phénomène.

2. *Optique physiologique*, Paris, 1877, p. 1001 et suiv.

3. *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes.*

4. Helmholtz, *Loc. cit.*, p. 1001.

tions simples, qu'aux représentations complexes. Mais il n'a pas pris en considération (ou le fit du moins à un degré très limité les procès qui occupent le milieu entre les deux ci-dessus mentionnés : les procès qui participent à la formation des représentations compliquées des sensations simples. Il ne le fit pas, parce que les problèmes qui occupent la psychologie des sens contemporaine, n'existaient pas encore pour lui, puisque les représentations que nous considérons aujourd'hui comme complexes étaient simples à ses yeux.

« Cela concerne surtout les représentations spatiales.... Mais la situation était changée déjà dans la psychologie du XVIIIe siècle. La mutabilité du contenu de la perception, qui accompagne le changement des conditions subjectives, faisait penser que certaines qualités, comme par exemple l'idée de la distance et de la grandeur des objets, n'appartiennent pas à l'élément constant de la représentation. Mais comme à côté de cette partie constante on connaissait seulement l'appréciation des perceptions, qui est le résultat de leurs accumulations dans la mémoire et de la comparaison logique, on considérait ces éléments particuliers de la perception comme un résultat de la connaissance empirique, ou, comme on disait, en appliquant cette expression dans un sens plus restreint — de « l'expérience ». Il se forma donc peu à peu une conception qui était surtout répandue dans la physiologie allemande des sens du XIXe siècle et qui considérait la perception de la « surface » comme contenu primitif de la sensation, tandis que la perception de « la profondeur » devait être un produit de l'expérience. Cette explication dualiste devait tendre néanmoins par une nécessitée intérieure à une conception plus homogène, ce qui pouvait avoir lieu d'une des deux manières : ou en faisant entrer la perception spatiale entière, aussi bien la surface que la profondeur, dans la sensation primitive, ou bien en la faisant dériver de l'expérience avec tous ses éléments. C'est ainsi que les deux théories : nativiste et empirique apparurent comme les anneaux définitifs du développement historique[1]. »

II. — Aperçu historique du problème.

Le premier qui fit une brèche dans la vieille conception, considérant la perception visuelle comme parfaitement homogène, fut Berkeley. Il fit valoir que l'œil ne peut pas voir la profondeur

1. Zur Theorie der räumlichen Gesichtswahrnehmungen, *Philosophische Studien*, XIV, 1898-1892, p. 94, 95.

puisque, « la distance étant une droite dirigée vers l'œil, elle ne peut donner qu'une image ponctuelle, qui reste toujours la même, quelle que soit la grandeur de cette distance »[1]. Pour lui, comme plus tard pour Condillac, l'unique base de nos représentations spatiales est le toucher. La qualité fondamentale de l'étendu n'est autre chose que la résistance (le plein). La vue ne participe pas plus à la formation des représentations spatiales que l'ouïe. Condillac, quoique attribuant de concert avec l'école anglaise, au toucher combiné aux mouvements des organes[2], le rôle fondamental sous ce rapport, ne nie pas, pourtant, que l'œil voie immédiatement la surface : « Les couleurs se distinguent à nos yeux parce qu'elles paraissent former une surface dont elles occupent chacune une partie[3]. »

Mais cette étendue ne donne aucune idée des choses, ni des formes, ni de l'espace, jusqu'à ce que l'œil l'apprenne du toucher combiné avec les mouvements[4].

Quelque étrange que puisse paraître cette détérioration du sens qui donne un caractère tellement prépondérant et presque exclusif à nos représentations spatiales, elle n'était qu'un résultat naturel du point de départ — du *plein*, ou du sentiment de la résistance considérée comme base de la réalité, et elle est conservée traditionnellement dans la philosophie anglaise, et dans les écoles continentales qui en découlent.

L'importance des mouvements fut déjà signalée par Condillac; associés au rôle des sensations musculaires, indiqués par Thomas Brown[5] et James Mill[6], ils trouvent une application très large dans la théorie de Bain[7].

Bain distingue deux éléments dans la sensation musculaire : l'intensité et la durée. La première est la source du concept de force (physique); elle nous donne la mesure de la résistance que le corps nous oppose. La seconde produit la notion du temps. Mais si cette durée de l'effort musculaire se combine avec une série des sensations tactiles, comme c'est le cas lorsque la main glisse sur une surface, une représentation d'extension est formée. De même dans la vision : la représentation extensive est produite lorsque les mouvements de l'œil s'associent aux sensations visuelles. Mais comme

1. *An Essay towards a new theory of Vision*. 1709, § 2.
2. *Traité des sensations*, 2e et 3e partie.
3. P. 108, § 8.
4. 3e partie : Comment le toucher apprend aux autres sens à juger des objets extérieurs, p. 202 et suiv.
5. Dans les *Lectures on the philosophy of the human Mind*, 4 vol., 1820.
6. *Analysis of the phenomena of the human Mind*, 2 vol., 1829.
7. *The Senses and the Intellect*, 1re éd., 1855.

l'œil ne perçoit pas la résistance, il ne peut pas former seul une représentation de corps physique.

Dans cette théorie, le point de vue d'Aristote, que partageait encore Locke, et qui considérait l'étendue comme une qualité universelle, pouvant être perçue par des sens différents, est quitté définitivement. D'après Bain, elle n'est qu'une qualité spéciale d'un de nos sens : du sens musculaire, comme la couleur est une qualitée visuelle, ou le son, — une qualité auditive.

L'objection qui se présente naturellement à la théorie de Bain, est que l'étendue est une *coexistence* et non une séquence et que cette coexistence a un caractère distinct de la sensation musculaire ou de celle de couleur et de tact, qui l'accompagnent. J. S. Mill a tâché d'exclure cette objection, en introduisant l'hypothèse qui est connue sous le nom de la « chimie psychique » [1], dont la première idée fut émise par Hartley. Il admet que des sensations peuvent se fondre pour en former une nouvelle, qui est parfaitement différente de ses composantes, comme l'eau diffère de l'hydrogène et de l'oxygène dont elle est formée. Le sens visuel, « grâce à sa capacité admirable de réduire les fonctions intellectuelles », donne, d'après J. S. Mill, un caractère de simultanéité aux sensations spatiales, et c'est ainsi qu'il élimine en même temps la contradiction, déjà signalée plus haut, qui existe entre le caractère éminemment visuel de notre perception de l'espace et le rôle secondaire que la psychologie attribuait à ce sens dans sa formation. « Dès que ce sens devient éveillé, dit J. S. Mill, les sensations de couleur se font représentatives de celles des muscles et du tact, avec lesquelles elles coexistent; le fait que nous pouvons recevoir une grande quantité des sensations simultanément » ou du moins pendant un laps de temps qui est conçu comme un moment, « nous met dans la même position comme si nous pourrions recevoir simultanément une grande quantité des sensations musculaires et tactiles. Les représentations de toutes les sensations tactiles et musculaires qui accompagnent le glissement de la main sur une surface colorée, se présentent soudainement à l'esprit, et les sensations qui étaient d'abords consécutives, deviennent simultanées pour notre conscience [2]. »

Dans ce coup d'œil historique très rapide, nous ne pouvons pas

1. *Considerations of sir William Hamilton Philosophie*, 1865.
Nous omettons la tentative de H. Spencer, qui ne fait que répéter les arguments de Herbart et qui est par conséquent sujette aux mêmes objections; elle est en outre moins conséquente dans les détails (Voir : *Principles of Psychology*, vol. II).

2. *Philosophie de Hamilton*, p. 272 de la traduction française.

entrer dans les détails de chaque théorie, ni analyser les objections qu'elles évoquèrent. Nous le ferons seulement à propos de tels éléments de ces théories qui entreront dans la conception que nous présentons plus bas, ainsi qu'à propos des objections qui, ayant été émises contre des théories antérieures, pourraient être aussi appliquées à celle que nous proposons. Nous nous bornons donc à une remarque sommaire : c'est que le trait commun de l'école anglaise est de méconnaître le caractère intuitif de l'espace. Quoique J. S. Mill tâche de faciliter la transition au moyen de sa chimie psychique, néanmoins l'espace reste pour lui un produit de la pensée, un effet du discours, dont les opérations logiques ne sont qu'abrégées par la vue.

Les théories des psychologues allemands du XIX[e] siècle se sont formées surtout sous l'influence de la *Critique* de Kant et des spéculations métaphysiques de la philosophie post-kantienne d'une part; sous l'influence des recherches expérimentales physiologiques et psychologiques de l'autre. Le point accentué surtout par Kant est justement celui qui avait été méconnu par la psychologie anglaise : « L'espace, dit-il, n'est pas un concept général ou discursif, concernant les relations des choses, mais une représentation intuitive [1]. » Cette vérité ne fut pas, pourtant, toujours présente à l'esprit des psychologues allemands.

Herbart [2] explique la formation des représentations étendues comme il suit : lorsque nous percevons une surface par la vue ou par le toucher, nous la parcourons avec l'œil ou avec le doigt. Nous recevons ainsi une série des représentations qui se suivent; les plus intenses sont celles qui sont perçues au moment donné; les autres sont d'autant plus faibles qu'elles sont plus éloignées du point que nous percevons à ce moment, puisque d'après l'hypothèse fondamentale de la psychologie de Herbart, les sensations s'affaiblissent avec le temps. Mais lorsque nous communiquons un mouvement rétrograde à notre doigt ou à notre œil, toutes les représentations retenues par la mémoire reparaissent dans l'ordre qui correspond exactement au degré de leurs intensités respectives. « Il s'ensuit que chaque représentation indique leur place à toutes les autres, en se posant entre elles et à côté d'elles. » Cette consécution des représentations qui a lieu avec une telle vitesse qu'elle fait l'impression de la simultanéité, produit la représentation de l'espace.

1. *Kritik d. reinen Vernunft*, Transcend. Aesthet., § 2, 3.
2. *Psychologie als Wissenschaft neugegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, 1824-1825.

Cette théorie admet, comme on le voit, que nous percevons d'abord les qualités non étendues, qui sont consécutivement développées en espace. Lotze objecta avec raison à Herbart que l'échelle musicale forme aussi une série des sensations graduelle et réversible, qui pourtant ne produit pas une représentation étendue.

Si la théorie de Herbart dérivait de certaines suppositions métaphysiques et d'hypothèses générales qui formaient le fondement de sa psychologie mathématique, l'impulsion à des travaux ultérieurs dans ce domaine fut donnée par des observations physiologiques.

En 1846 parurent simultanément les germes de deux conceptions parentes : celles de Weber et de Lotze [1].

Les expériences très connues de Weber sur la différente capacité des diverses parties de la peau de distinguer les sensations tactiles, lui servirent pour point de départ de sa théorie. Tandis que les pointes d'un compas, éloignées d'un millimètre, ou moins que cela, appliquées aux bouts des doigts ou à celui de la langue, donnent une impression double distincte, elles doivent être éloignées de 4-6 centimètres pour obtenir le même effet sur le dos. Cette différence est due à la différente quantité des fibres nerveuses qui partent de la même surface de la peau pour atteindre le cerveau Quoique la quantité de terminaisons tactiles ne soit pas bien différente dans les diverses parties de la peau, les fibres qui les relient au cerveau sont isolées dans les parties plus sensibles, tandis qu'elles se fondent pour ne former qu'une dans celles, où la sensibilité est moins développée. La représentation de l'étendue fut donc mise en corrélation avec la quantité des fibres nerveuses ; cette vue fut transportée aussi sur la rétine, qui est, comme on le sait, une mosaïque très délicate des terminaisons nerveuses. Si la sensibilité au bout de la langue surpasse celle de la peau du dos d'une cinquantaine de fois, la subtilité de l'œil surpasse celle du bout de la langue de 200 à 400 fois. L'espace n'est pas pour Weber une qualité d'un genre des sensations, comme c'est le cas dans la théorie de Bain ; mais elle est le fait d'une disposition des fibres nerveuses tactiles et visuelles. L'extension du monde extérieur est mise en relation avec les représentations étendues de nos organes qui y appartiennent, et l'espace est construit au moyen des qualités (des sensations différentes des fibres individuelles).

Le même caractère se retrouve dans la théorie très connue des

1. Tous les deux publièrent leurs premiers travaux dans le *Handwörterbuch der Physiologie*, de Wagner, vol. III. Celle de Lotze sous le titre *Seele und Seelenleben;* celle de Weber, *Der Tastsinn und das Gemeingefühl.*

« signes locaux » de Lotze [1]. La distinction des points de l'espace ou la formation des *places* pour les sensations individuelles des qualités (de la couleur, ou de la résistance) dépend de certains caractères qualitatifs de ces sensations mêmes, que Lotze appelle leurs signes locaux. Le signe local d'un point de la rétine est déterminé par l'extension du mouvement (réel ou de l'impulsion au mouvement), que l'œil doit faire pour passer de ce point au centre de la rétine (point de la vision parfaite) c'est-à-dire par un certain effort musculaire.

Sans entrer dans les détails des modifications qu'on donna aux théories physiologiques de l'espace, modifications produites surtout sous l'influence de la dispute des nativistes et des empiriques, nous devons pourtant donner place aux vues de Helmholtz et de M. Wundt.

Helmholtz [2] déduit l'espace des données physiologiques suivantes : 1° des signes procurés par la vision au caractère triple (qui permet de les discerner) : intensité, qualité (couleur) et signe local; 2° des degrés d'innervation, ou impulsion, que la volonté transmet aux muscles oculaires et dont nous sentons l'intensité. Ces données sensuelles sont des symboles que notre esprit interprète; le résultat de ce travail est la représentation spatiale. La fonction de l'esprit consiste en un « raisonnement inconscient ». C'est une fonction intellectuelle qui a lieu d'après les mêmes principes que le raisonnement commun, mais dont les résultats seuls sont conscients. « La différence entre le raisonnement d'un logicien et les raisonnements inconscients qui forment la base de notre connaissance du monde extérieur me paraît parfaitement illusoire; il paraît qu'elle consiste en ce que le premier peut être exprimé, tandis que les seconds ne peuvent pas l'être, puisque les mots y sont remplacés par des représentations ou par leurs souvenirs. » Ces raisonnements ont le caractère d'une induction. L'hypothèse est illustrée par une série d'expériences très suggestives, dans lesquelles l'œil remplit, au moyen d'une telle induction inconsciente le manque de sensation dérivant de la présence de la tache aveugle dans la rétine et même étant mis dans des conditions inusuelles, il apprend bientôt, au moyen d'une nouvelle induction, à corriger les fautes commises d'abord.

La théorie de M. Wundt [3] est basée sur l'idée de la *synthèse psy-*

1. Elle fut développée dans sa *Medicinische Psychologie*, 1852. Son résumé par l'auteur même fut publié dans la *Revue philosophique*, novembre 1877.

2. *Optique physiologique*, p. 1001. Voyez aussi, *Popular wissenschaftliche Vorträge*.

3. Elle est développée dans les *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmungen*.

chique ou « fusion associative » comme il l'appelle dans la 4[e] édition de sa *Psychologie physiologique*. Il appelle ainsi une « fusion particulière des sensations périphériques, avec le sentiment d'innervation centrale, qui leur donne un certain ordre spatial ». Comme dans un jugement synthétique un attribut nouveau est lié avec le sujet; comme dans une synthèse chimique, un composé est produit qui possède des qualités nouvelles, la synthèse psychique, fait apparaître un produit nouveau, dissemblable à ses éléments, c'est-à-dire l'ordre spatial des sensations. Dans les sensations tactiles, la synthèse est produite entre les impressions cutanées, dont chacune a son signe local (une différence qualitative) et le sentiment d'innervation des muscles, qui mettent en mouvement la main, d'où il résulte que la sensibilité tactile, d'après « une loi » émise par Vierordt, croît en relation directe de la distance de l'axe du mouvement, c'est-à-dire qu'elle atteint son maximum dans la partie la plus mobile de l'organe.

Les signes locaux du tact peuvent produire une étendue à deux dimensions, c'est-à-dire un plan ; mais elle n'est produite que de concert avec les sensations d'innervation, qui, par leurs changements purement extensifs, produisent une mesure homogène pour les deux dimensions. Les mouvements de nos membres, qui ont lieu dans la direction des objets, transforment ce plan à deux dimensions en une surface courbe qui ne peut pas entrer dans les deux dimensions.

La même chose a lieu pour l'œil. La sensation lumineuse est dépourvue de forme spatiale. S'il n'en était pas ainsi, notre champ visuel devrait paraître (en correspondance avec la structure de la rétine) semblable à une mosaïque colorée avec une interruption correspondante à la tache aveugle. La continuité du champ visuel prouve que l'espace n'est pas perçu immédiatement par l'œil. La qualité de la sensation (les couleurs) est liée aussi avec un signe local (l'innervation). La différence en comparaison avec le tact est fondée uniquement sur ce que cette liaison est toujours rapportée à un seul point (au centre de la rétine), ce qui permet de mesurer exactement le champ visuel et rend possible la fusion des deux champs dans la vision binoculaire. Le champ visuel monoculaire est produit au moyen des mouvements de l'œil et forme une surface plane, la vision binoculaire nous force de quitter ce plan et de produire la troisième dimension [1].

1. Une série d'objections dirigées contre cette théorie se trouve exposée dans le mémoire de M. Hyslop (*On Wundt's theory of psychic Synthesis*, dans le *Mind*, XIII, 1890). On doit consulter aussi le mémoire de M. Wundt que nous avons cité plus haut : Zur Theorie der räumlichen Gesichtswahrnehmungen, *Philos. Studien*, XIV, 1898.

Les théories physiologiques, comme nous venons de le voir, n'admettent pas que les sensations aient un caractère spatial et déduisent tous les éléments de l'étendue des différences qualitatives. Un point de vue directement opposé a été admis par M. K. Stumpf[1]. Nous percevons, d'après lui, une surface immédiatement aussi bien par le tact qu'au moyen de la vision ; cette perception contient aussi celle de la troisième dimension, indépendamment du caractère de la surface car elle contient toujours une allusion à la profondeur : positive, si elle est courbe (par l'impossibilité de l'embrasser dans un plan), négative, si elle est plane (par la négation de la profondeur).

Nous devons nous arrêter de plus près aux vues de M. Göring, qui sont basées sur la théorie de la connaissance et dont l'auteur s'efforce de développer les germes des idées kantiennes[2].

Notre espace est formé, d'après cet auteur, par la fusion des deux sphères différentes de la sensibilité. Il y distingue d'abord deux éléments : l'espace *actif* et *passif* (qu'il dénote par des symboles : R_a et R_p). La différence consiste en ce que dans le premier nous obtenons une impression des choses (Wir sind durch Dinge affizirt), dans la seconde c'est nous qui les impressionnons (Wir affiziren Dinge). L'espace passif est produit lorsque nous nous abandonnons passivement à l'impression, en sorte que pas un muscle de notre corps, pas même les muscles d'accommodation de l'œil, ne fonctionnent. C'est l'espace *transcendental*, auquel s'applique complètement l'idée de Kant : il existe dans nous[3]. C'est à cet ordre qu'appartiennent les espaces : visuel et auditif. L'espace passif se fusionne dans notre représentation intimement avec l'espace actif ou transcendant (R_a) qui est le produit des sentiments d'innervation. Une position intermédiaire est occupée par l'espace tactile, qui n'a pas de signification indépendante des mouvements, quoique pris en lui-même il appartienne à la sphère passive. C'est ainsi que l'auteur complète la définition kantienne de l'espace, en y ajoutant la détermination que l'espace est aussi une capacité formelle de notre esprit d'affecter les choses (Dinge zu affiziren, p. 116). Ce n'est que dans cet espace transcendant que nous quittons le monde de nos représentations pour nous mettre en contact avec le monde réel.

1. *Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, 1873.
2. *Raum und Stoff. Ideen zu einer Kritik der Sinnen*, Berlin, 1876.
3. Ce qui correspond à la définition de Kant : « l'espace est une qualité formelle de nos sens d'être impressionnés par les choses » (von Dingen affizirt werden).

L'espace R_p donne l'intuition spatiale; l'espace R_a est parfaitement privé de caractère intuitif. Leur combinaison produit le « concept » de l'espace (Raumbegriff) qui se développe parallèlement à la conscience du moi. Les différentes sphères sensuelles participent à ce procès dans un degré différent. L'espace auditif sert d'intermédiaire entre l'espace visuel (R'_p) et l'espace passif tactile (R''_p); ce dernier sert de liaison avec l'espace actif (R_a). R'_p et R''_p sont reliés par l'image phénoménale de notre corps qui entre d'abord dans le domaine du monde phénoménal, d'accord avec ses autres éléments, mais peu à peu se dégage de son entourage, grâce à cette liaison double, pour occuper une position exceptionnelle : celle de la limite jusqu'à laquelle nous pouvons impressionner les choses (Dinge affiziren). La fusion des sphères sensuelles est le résultat de l'expérience. La fusion graduelle de R_p, qui est dominante d'abord chez l'enfant avec R_a, produit la représentation de distance, de grandeur et des choses; la distance n'est pas une intuition, selon M. Göring, mais un concept. Ce sont ces éléments qui donnent à notre espace un caractère conceptuel, et toutes les théories physiologiques de localisation ne s'occupent au fond d'autre chose que du problème de la fusion de R'_p avec R''_p. Pourtant, le concept de l'espace (infini) diffère de tous les autres concepts logiques en ce qu'il contient (non plus par métaphore, mais en réalité) toutes les représentations, c'est-à-dire les espaces concrets de notre perception, au lieu d'être seulement un schéma qui les embrasse pour la pensée. L'auteur déduit les propriétés mathématiques de l'espace des données précitées.

Nous voyons que Göring après avoir pris la doctrine de Kant pour point de départ s'est mis en opposition avec son assertion fondamentale : celle que l'espace ne peut pas être un concept. Il le considère comme tel; mais avec une particularité qui le distingue de tous les autres concepts et les fait conditionner tous. Ce que Kant donnait pour preuve de la non-conceptualité de l'espace, c'est-à-dire que l'espace général est formé par la somme des espaces concrets, est considéré par M. Göring comme une particularité propre de ce concept spécifique.

Parmi les écrivains français, les uns se sont liés à l'école anglaise; les autres, comme M. Charles Renouvier, acceptent le point de vue de Kant. Parmi les néo-kantiens français nous devons nommer aussi M. H. Bergson [1] comme l'un de ceux qui se distinguent par l'originalité de leurs vues et la clarté dans la position des problèmes,

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889.

quoiqu'il n'effleure le problème de l'espace qu'en passant[1]. Les autres combinent le point de vue épistémologique de Kant avec la théorie anglaise de l'association des sensations motrices avec celles de la vue et du tact[2].

Une position à part est occupée par M. Charles Dunan[3]. Il renverse la thèse de Berkeley en affirmant que le sens unique au moyen duquel nous percevons l'espace, est la vue; que les voyants n'ont aucune représentation d'espace tactile. Cette dernière est formée seulement par les aveugles-nés, ainsi que par ceux qui ont perdu leur vue avant la quatrième année: mais si les impressions visuelles ont eu le temps de s'affermir dans la mémoire, même les aveugles traduisent leurs impressions tactiles dans cet idiome plus parfait et plus commode, qui expulse les représentations moins parfaites du tact. L'auteur cite des preuves tirées des observations sur des aveugles, publiées antérieurement par lui-même[4].

M. Dunan cite comme preuve, que la vue peut parfaitement suffire « sans concomitance des mouvements tactiles » à former des représentations étendues, une série d'observations sur les aveugles opérés. La preuve est facile tant qu'il ne s'agit que de deux dimensions; mais, dès qu'il passe à la profondeur, il est obligé de recourir à des raisonnements d'une force probante douteuse, comme nous l'avons vu dans le même cas chez M. Stumpf. « Du moment, dit-il, que l'on accorde à la vue le pouvoir de percevoir l'espace, il faut bien lui accorder le pouvoir de percevoir l'espace tout entier, c'est-à-dire dans ses trois dimensions, puisqu'il est en soi un et indivisible (p. 103). » « C'est une idée bizarre, lisons-nous un peu plus loin, de supposer que notre perception visuelle de l'espace manque d'homogénéité, étant due pour deux tiers au sens de la vue et pour

1. Contrairement à l'école anglaise, qui s'efforce de déduire l'étendue de la durée, M. Bergson ne voit dans le temps qu'un « fantôme d'espace ». « Nous connaissons, dit-il, deux réalités d'ordre différent, l'une hétérogène, celle des qualités sensibles; l'autre homogène, qui est l'espace.... » « Or si l'espace doit se définir l'homogène, il semble qu'inversement tout milieu homogène et indéfini sera l'espace (p. 74) ».

2. C'est à ces derniers qu'appartient M. De La Rive (Genèse de la notion de l'espace, dans la *Revue philosophique*, XXVII, p. 452-462).

L'espace, c'est-à-dire la multiplicité homogène à trois dimensions est produit par les sensations musculaires. Il n'est pas pourtant une image de l'espace réel extérieur dans le sens des empiristes, mais une extériorisation de notre représentation subjective dans le sens de Kant. La localisation est fondée sur l'association des impressions motrices avec celles de la vue et du tact. Le sentiment de la résistance est compris parmi ces derniers. La distance est la conscience de la nécessité de produire une série des mouvements pour atteindre un but.

3. *Théorie psychologique de l'espace*, Paris, 1895.

4. *Revue philosophique*, 1888.

le dernier tiers au sens tactile ou au sens musculaire, alors qu'au contraire cette idée est si manifestement uniforme et simple (p. 104). »

La représentation de l'espace est donc, selon M. Dunan, immédiate, primitive et visuelle (chez les voyants). Ce n'est que sur ce point dernier que les vues de l'auteur français diffèrent de celles de M. Stumpf.

Il y a pourtant différence entre voir l'espace et le mesurer. Pour mesurer l'espace, le mouvement est indispensable; même le mouvement des objets perçus par l'œil n'y suffit pas, car le changement de place ne produit pas encore l'idée du mouvement. Cette idée exige quelque chose qui puisse relier les positions consécutives d'un corps : une force. Pour mesurer l'espace, les mouvements de nos membres sont donc indispensables, car ce ne sont qu'eux qui produisent simultanément la représentation d'une série des positions consécutives et de la force qui les conditionne. La mesure de l'espace exige donc une activité de nos muscles. C'est ainsi que M. Dunan explique les faits discordants avec sa théorie de l'élaboration graduelle de nos jugements sur la distance.

III. — Tentative de solution.

Si nous voulons nous rendre compte de la part que prennent les différentes sphères de notre sensualité dans la formation des notions de l'étendue sous sa forme la plus immédiate, la moins élaborée par des procédés logiques d'analyse et d'abstraction, nous pouvons moins profiter de données physiologiques normales, qui ont surtout à faire avec le monde soumis aux lois et formes de notre connaissance, que d'une méthode d'exclusion réelle ou idéale de certains pouvoirs.

La seconde de ces méthodes a été appliquée avec beaucoup de conséquence par Condillac, dans son hypothèse bien connue d'une statue qui acquiert consécutivement les différents pouvoirs sensoriels. Cette méthode, en tant qu'elle est confirmée par la première, c'est-à-dire par les observations faites sur des individus privés dès leur naissance de certains sens et surtout sur ceux qui les acquirent à un âge plus avancé (comme les aveugles-nés opérés à l'âge mûr), mérite toute notre attention. Condillac lui-même s'était plus d'une fois appuyé sur les observations pour donner plus de validité à ses déductions, et parfois en le lisant nous avons l'impression que ce qu'il avance comme déduction n'est, en réalité, qu'une description des observations. C'est ainsi par exemple que tout le cha-

pitre III de la partie troisième intitulé : *Comment l'œil apprend-il à voir la distance, la situation, la figure, la grandeur et le mouvement des corps?* a été écrit sous l'influence manifeste des observations de Cheselden, que l'auteur cite du reste plus d'une fois [1].

Ce sont donc ces deux méthodes que nous allons suivre dans notre recherche.

Admettons d'abord que nous ne possédons que nos organes tactiles dépourvus de tout mouvement. Éliminons aussi toutes les sensations cutanées qui n'appartiennent pas au tact proprement dit, comme celles de température, de douleur, etc.

Autant que nos organes tactiles restent sous la pression atmosphérique ordinaire, ils n'éprouvent aucune sensation. Mais dès que cette pression est augmentée, nous éprouvons la sensation de quelque chose d'extérieur, une sensation du corporel, indépendamment de ce que la cause en soit un corps solide, un liquide ou un gaz sous pression (comme dans le cas où nous bouchons avec la paume de la main un récipient rempli d'air comprimé).

Le *sentiment de résistance* est en effet la perception primordiale et unique qui caractérise le tact, et l'intuition de *masse* (d'une corporéité) est l'unique produit immédiat de ce sens. La *localisation* de cette résistance au moyen de la seule impression tactile, sans le concours des mouvements, est restreinte à la surface de notre corps; elle ne peut donc avoir lieu avant que la représentation de notre corps se soit développée en une forme spatiale au moyen d'autres fonctions psychologiques.

Cette conclusion s'offre d'elle-même et ne fut, à ce qu'il parait, jamais contestée sérieusement. Condillac en fait l'objet du second et du troisième chapitre de la seconde partie de son *Traité*. Il admet d'abord que la statue hypothétique est frappée consécutivement sur diverses parties de son corps et, en analysant ce cas, il arrive à la conclusion qu'elle n'aurait que des sensations diverses et point d'idée d'étendue [2].

« On demandera peut-être, continue-t-il, si, étant frappée tout à la fois à la tête et aux pieds, elle ne sentira pas que ces modifications sont distantes.

« Lorsque je la touche, ou la sensation qu'elle éprouve occupe si fort sa capacité de sentir, qu'elle attire l'attention tout entière; ou

1. *Loc. cit.*, p. 99 et plus loin.

2. « Si je la frappe successivement à la tête et aux pieds, je modifie à diverses reprises son sentiment fondamental; mais ces modifications sont elles-mêmes uniformes. Aucune ne lui peut donc faire remarquer qu'elle est étendue », p. 124, § 4 (a).

l'attention continue encore de se porter au sentiment fondamental des autres parties. Dans le premier cas, notre statue ne saurait se représenter un intervalle entre sa tête et ses pieds; car elle ne remarque point ce qui les sépare. Dans le second, elle ne le peut pas davantage; puisque le sentiment fondamental ne donne aucune idée d'étendue [1]. »

Cette conclusion est confirmée par des observations sur les nouveau-nés.

« Lorsqu'on donne une tape à un nouveau-né, dit M. Preyer, il perçoit une sensation, puisqu'il répond par un cri; mais il n'a aucune notion ni du lieu atteint ni de la cause de cette sensation [2]. »

Nous ne pouvons pourtant pas admettre la conclusion que nous trouvons à la page suivante : « Lorsque, dit le même auteur, les tapes atteignent souvent les différentes parties de la surface du corps, les différences spatiales arrivent à la conscience de l'enfant à côté des sentiments de douleur, car chaque fois ce sont des terminaisons différentes des fibres nerveuses qui sont excitées. » En réalité la différence des sensations ne peut être que qualitative; elle concerne ce que Lotze a appelé les signes locaux et ne peut pas d'elle-même (sans mouvements) donner naissance à une notion d'étendue. C'est ainsi qu'un alphabet écrit dans une langue inconnue ne nous donne aucune idée des sons qui correspondent à chaque lettre; ce n'est qu'après les avoir entendus que nous pouvons nous servir des lettres comme signes qui les représentent.

Nous trouvons une confirmation de cette déduction dans les observations sur les aveugles-nés, surtout dans celle de Platner (faite en 1785) et citée par Hamilton :

« Une observation attentive, dit Platner, m'a convaincu que le sens du toucher, par lui-même, est absolument incompétent pour nous donner la notion de l'étendue ou de l'espace; qu'un homme privé de la vue ne perçoit le monde extérieur que comme quelque chose d'actif, différent de ses propres sentiments de passivité; que pour lui, le temps tient lieu d'espace; que le voisinage et la distance ne signifient qu'un temps plus court ou plus long, un nombre plus petit ou plus grand des sensations qui lui sont nécessaires pour passer d'une sensation à une autre. En réalité, l'aveugle-né ne sait pas que les choses existent les unes en dehors des autres : si des objets ou parties de son corps touchées par lui ne produisaient sur ses nerfs sensitifs différentes *espèces* d'impressions, il prendrait

1. Condillac, *Œuvres philosophiques*, Parme, 1792, vol. II, p. 124-125.

2. *Die Seele des Kindes. Beobachtungen über die geistige Entwickelung des Menschen in den ersten Lebensjahren*, 4e édition, 1895, p. 71.

toutes les choses extérieures pour une seule et même chose. Dans son propre corps, il ne distinguait pas la tête et le pied par leur distance, mais par la différence des sensations causées par l'une et l'autre, différence qu'il percevait avec une finesse incroyable et surtout au moyen du temps [1]. »

Les différences qualitatives dont il est question ne peuvent provenir des sensations tactiles passives : une surface polie ou raboteuse, plate, convexe ou concave n'est perçue qu'au moyen des mouvements de l'organe tactile.

La masse ou le *plein* selon l'expression antique, comme quelque chose qui offre une résistance, est l'unique connaissance extérieure acquise par le sens du tact.

La masse, comme nous allons le voir encore et comme il s'ensuit de l'analyse des concepts scientifiques, a un rôle éminent dans la formation de nos idées du monde étendu; nous donnons à ce premier élément de l'étendu le nom d'*étendue physique* ou *tactile* [2].

Un autre genre de notion est obtenu par l'intermédiaire du sens musculaire.

Un mouvement libre du bras nous donne d'abord la perception du *vide*, d'une *distance*. C'est toujours au moyen des mouvements que nous apprécions la distance; si elle ne dépasse pas la portée de notre bras, c'est son mouvement qui nous en donne l'idée; si elle la dépasse, c'est par le mouvement de notre corps (en le transportant) que nous la parcourons. Lorsque c'est une impression visuelle qui sert de limite à la distance, nous percevons cette dernière au moyen

1. Th. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine*, Paris, 1879, p. 121-122. Les objections de M. Dunan (*Théorie psychologique de l'espace*, p. 6) contre l'assertion de Platner, fondées sur le témoignage de Taine et sur ses propres observations qui donnent lieu à croire que les aveugles-nés peuvent se représenter d'un coup et en totalité les objets dont ils prirent connaissance au moyen des mouvements (comme par exemple : un jardin, une vue), ne concernent pas l'aspect de cette assertion qui nous intéresse pour le moment. La fusion des impressions motrices en un tout n'exige pas nécessairement que ce tout soit étendu. Nous pouvons nous représenter de même une durée. Du reste il n'est pas manifeste et il est bien difficile de vérifier si ce que se représentaient les deux aveugles-nés cités par M. Dunan, était une intuition (donc synthèse des représentations) ou un concept purement discursif du jardin. De ce que l'un sentait la nécessité de se transférer en pensée dans le jardin pour se le représenter, tandis que l'autre pouvait le faire sans cela, on pourrait supposer que le souvenir du premier avait un caractère plutôt intuitif et qu'il était plutôt discursif chez le second.

2. Ce n'est qu'après avoir terminé ce travail que nous prîmes connaissance d'un article de M. Poincaré (*L'espace et la géométrie* dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1895) dans lequel les mêmes termes d'espace visuel, tactile et moteur sont employés dans un sens différent. Nous regrettons cette coïncidence des termes qui peut mener à une confusion, et nous en avertissons ceux de nos lecteurs qui ont pris connaissance du travail de M. Poincaré.

des mouvements des muscles qui produisent la convergence des axes de nos deux yeux.

L'appréciation de distance au moyen d'impressions visuelles n'est du reste qu'un phénomène secondaire (comme on le verra dans la suite) et toujours secondé par une série d'inductions inconscientes, comme le prouvent les nombreuses illusions très connues (la grandeur des astres à l'horizon, etc.).

Les impressions combinées du tact et du mouvement sont généralement considérées comme preuves incontestables de la réalité du monde extérieur. Cette opinion n'est pas seulement celle de gens étrangers à la science; elle fut aussi énergiquement défendue par les psychologues anglais.

Il n'est pas improbable qu'elle est due en partie à ce que les illusions visuelles sont relativement assez répandues, tandis que celles du tact sont plus rares et moins frappantes. De là l'usage de se convaincre au moyen du tact si la figure que nous apercevons est un corps réel ou seulement un « spectre »[1]. Mais c'est surtout le fait que dans une impression tactile nous avons le pouvoir de contrôler la pression par l'effort musculaire qui en est la cause. Chaque fois que nous tentons de produire un changement actif dans notre champ de conscience, ou comme nous le disons communément, mettre un corps en mouvement, nous obtenons une notion double de ce corps : subjective par l'effort musculaire que nous y mettons — action de notre être sur l'être extérieur; objective par la pression du corps sur nos organes tactiles — réaction de l'être sur nous. Nous nous comportons donc dans ce cas comme lorsque nous touchons du doigt un point quelconque de la surface de notre corps — ce qui produit aussi une sensation double : dans le doigt et dans le point touché — et qui fut justement considéré par Condillac,

1. Voyez à ce sujet le livre cité de M. Dunan, p. 40-43. « Cela tient, dit-il, à ce que le tact est moins exposé que nos autres sens à ce que l'on appelle, assez improprement d'ailleurs, des *sensations subjectives,* c'est-à-dire des représentations sans objet extérieur : encore serait-ce une erreur de croire qu'il en soit tout à fait exempt.... » Du reste il est facile à prouver que la résistance n'est pas une propriété des corps moins subjective que la couleur, la température ou toute autre des propriétés qu'on appelle *secondaires.* L'expérience montre, en effet, que la résistance diminue à mesure que croît la puissance musculaire à laquelle elle s'oppose. Par exemple, tel objet qui oppose une résistance invincible à la main d'un petit enfant pourra paraître sans consistance pour un géant.... Il est possible de concevoir l'accroissement illimité d'une puissance musculaire, accroissement dont le terme idéal serait l'évanouissement total de la résistance opposée à cette puissance par un corps, sans que ce corps cessât pour cela d'être réel. « Il n'en est pas moins vrai que la pression sur les terminaisons du nerf tactile sera proportionnée à la force appliquée, à moins qu'on n'admette une décroissance de la sensibilité en raison inverse de l'augmentation de la force musculaire.

comme le moment qui imprime à sa statue l'idée qu'elle est un être étendu.

Mais cela ne concerne que le cas (que nous examinons plus bas) où il y a action ou tentative d'action. Il est au contraire aisé de voir que les impressions motrices, en tant qu'elles sont purement investigatrices et ne tendent pas à produire un changement dans le champ sensoriel de la conscience (tâtonnement), ne contiennent rien qui puisse donner un point d'appui pour la conclusion de l'existence des êtres étendus en dehors de notre conscience. Admettons d'abord un mouvement passif. Que ce soit un véhicule qui nous transporte avec une vitesse uniforme, sans fracas ni secousses à travers l'espace. Si notre véhicule est dénué de fenêtres, nous ne pourrons pas discerner le mouvement du repos. Si nous voyons des objets en dehors, le changement du paysage sera, pour nous, l'unique signe du mouvement. Mais ce changement peut être produit par un mouvement dioramique des images correspondantes [1]. L'exemple que nous venons de citer n'est pas une fiction. Nous en faisons chaque jour l'expérience et nous l'interprétons comme nous venons de le dire. La terre est le véhicule qui nous transporte avec une vitesse très grande mais presque constante dans les espaces planétaires, et le changement de l'aspect du ciel était expliqué par des milliers de générations et l'est encore souvent aujourd'hui par une multitude de personnes comme un mouvement d'un paysage extérieur. Assurément rien ne pourrait ébranler cette croyance, si ce n'était que la simplicité et l'unité dans la conception du monde induisent la science à admettre l'hypothèse contraire.

Dans ce cas nous réduisons les distances différentes et très grandes des étoiles à des grandeurs égales et relativement peu importantes en plaçant tous les corps célestes aux extrémités des rayons d'une sphère imaginaire. Le contraire a lieu dans un panorama artistique : un cercle fermé par une toile circulaire produit l'impression des horizons infinis.

Lorsque nous produisons un mouvement actif en transportant notre corps dans l'espace, le sentiment de l'effort et les impressions tactiles s'associent aux changements de notre champ visuel. Mais

1. Comme cela a lieu dans divers dioramas parmi lesquelles nous citerons le « Voyage de Mer » à la dernière exposition à Paris (1900). Ces genres de théâtre prouvent assez comme on se prête facilement à l'illusion, malgré les moyens imparfaits de la technique actuelle, si les éléments nécessaires s'y trouvent. Pour le cas c'étaient le fracas d'une machine, le balancement imitant celui d'un navire et le mouvement d'une toile produisant le changement du paysage, qui, par leur combinaison, produisaient une illusion très parfaite d'un changement de place, d'un voyage réel.

cet effort ne contient rien qui puisse prouver le changement réel de place, une distance parcourue.

Cet effort pourrait bien être employé pour faire mouvoir une toile qui ferait passer devant nos yeux les paysages parcourus. Un écureuil tournant dans sa roue aurait indubitablement l'impression qu'il parcourt un espace considérable, s'il avait les yeux bandés. Et nous pourrions bien construire un appareil dans lequel le mécanisme d'un trottoir mobile serait combiné avec des images mises en mouvement par ce dernier, en sorte qu'en y piétinant on pourrait obtenir l'illusion d'une promenade, dont la perfection dépendrait uniquement des moyens techniques du mécanisme.

Les impressions musculaires — et c'est là un point important qu'il faut remarquer — aussi bien que les impressions des autres sens, ne nous font pas *connaître* la distance et le vide, deux concepts sur lesquels repose la notion du mouvement, mais elles nous obligent à les *construire*, à les créer en quelque sorte. Chaque mouvement produit dans notre champ de conscience un changement qui concerne d'abord les images visuelles, puis les impressions tactiles (du pied reposant sur le plancher [1], et autres) enfin le sentiment d'un effort que nous percevons comme l'expression de notre volonté. Mais nous n'y trouvons rien qui puisse nous obliger à admettre plutôt que cet effort soit dépensé pour la translocation d'une masse pesante (notre corps) dans l'espace que pour un changement immédiat des certaines parties du champ de notre conscience : pour une création des représentations.

Il en est ainsi tant que nos mouvements ne dépassent pas le but purement investigatif; tant que les impressions tactiles ou visuelles ne sont considérées que comme symboles de certaines réalités; qu'elles ne sont que limites de nos mouvements. En d'autres termes, tant que nous ne dépassons pas le domaine théorique de la connaissance pour entrer dans celui de l'activité. Mais lorsque nous quittons le rôle d'observateur pour manifester notre caractère énergétique, c'est-à-dire lorsque nos mouvements tendent à déplacer un objet matériel quelconque, nous rencontrons une série d'éléments constructifs nouveaux. Les masses que nous nous efforçons de déplacer offrent une résistance plus ou moins grande, parfois invincible [2]. L'élément dynamique du mouvement entre en jeu. Notre

1. Il y a une restriction à faire quant à cette dernière comme nous allons voir tout à l'heure.

2. Ce sont aussi les parties de notre corps qui l'offrent; un mouvement donc purement investigateur même d'un bras, n'est pas possible en réalité; il contient toujours un élément de travail mécanique; mais il est peu manifeste à cause de l'habitude. Dans ce cas il est combiné avec la pression, lorsque c'est un

effort, s'il trouve une issue, produit la notion du mouvement; s'il rencontre une résistance invincible se fait sentir comme une tension, une *force*.

Il est facile de reconnaître dans ces deux impressions le fond psychologique des concepts d'énergie cinétique et potentielle. Mais comme dans un cas ou dans l'autre, l'effort ou la tension sont toujours accompagnés d'une impression tactile de résistance, qui est, comme nous venons de voir, celle du corps ou de la masse; et comme cette impression croît dans la même proportion que l'effort qui l'accompagne, deux concepts corrélatifs sont formés simultanément : celui de *force* et *d'inertie*. Elles doivent nécessairement être toujours égales au point de vue de grandeur, puisqu'elles ne représentent que les deux faces (motrice et tactile) du même effort.

Une des particularités les plus frappantes dans la mécanique newtonienne c'est que le mouvement y est décomposé en deux concepts différents mais égaux au point de vue quantitatif et s'anéantissent mutuellement : ceux de force et d'inertie. Ils sont semblables à deux quantités égales, ajoutées avec des signes opposés à une équation, qui ne changent en rien sa valeur, mais qui sont indispensables pour faire remarquer certaines analogies. Ce sont les deux éléments, intuitif et discursif, qui y sont représentés avec égalité parfaite. L'idée de force, quoique produite par le sentiment intuitif de tension musculaire, n'est dans son élaboration scientifique qu'une expression du principe de causalité, tandis que l'inertie est le symbole scientifique pour l'intuition de la résistance qui se trouve au fond du concept d'un corps. C'est ainsi que quatre concepts sont indispensables pour la construction scientifique du mouvement, qui pour l'intuition est pourtant un phénomène élémentaire : la masse, la vitesse, la force et la résistance.

Cette dissociation du mouvement comme manifestation d'énergie (comme activité) en deux éléments, dont l'un est actif, l'autre passif, exigeait comme complément indispensable l'admission du troisième principe fondamental de la mécanique newtonienne : celui de l'égalité d'action et de réaction, dont le fond psychologique est, comme nous venons de le voir, l'inséparabilité de l'effort qui produit la pression du sentiment tactile de cette pression.

mouvement de translation. A chaque pas que nous faisons, le centre de l'inertie de notre corps est soulevé à une certaine hauteur pour retomber ensuite. Ce travail musculaire qui produit une pression sur le plancher évoque une réaction de même valeur de la part du plancher sur la plante du pied. Notre pied ressent donc la masse immobile de la terre pendant que nous marchons. Cela ne change évidemment rien au raisonnement de la page précédente.

On sait que selon les principes de la mécanique la masse est définie par la formule :

$$M = \frac{F}{g}, \text{ d'où } \frac{F}{M} = g \text{ c'est-à-dire } \frac{\text{Force}}{\text{Masse}} = \text{Accélération},$$

pour une force momentanée. Mais l'accélération n'est autre chose qu'un accroissement de vitesse; il tombe donc sous le concept générique de celle-ci. D'autre part la vitesse est déterminée par la formule

$$\frac{ds}{dt} = v \text{ ou } \frac{\text{Distance}}{\text{Temps}} = \text{Vitesse}.$$

Ces deux équations établissent donc les relations entre les trois concepts fondamentaux qui caractérisent *l'étendue motrice active et perceptive* (force et distance) ainsi que *l'étendue tactile* d'une part et le temps qui est la forme du sentiment interne reliant toutes ces représentations en un tout synthétique par la continuité de notre être et qui représente l'élément indispensable de tout changement, d'autre part. La vitesse sert de concept médiateur entre la force et la masse ainsi qu'entre l'espace et le temps. Un peu plus loin nous saisirons la signification de ce fait.

Les mouvements donnent donc le fondement de trois concepts qui entrent comme éléments constitutifs de la notion du monde étendu; le *vide*, la *distance*, la *force*.

La force ne peut pas être exclue des conditions psychologiques de l'étendu comme ne peut l'être la masse : le vide est le produit du mouvement, qui implique force. C'est ce point de vue dynamique qui distingue la conception moderne du mouvement de celle de l'antiquité qui était purement phoronomique. « Le mouvement suppose quelque chose de plus que le passage à travers une série de positions différentes : il suppose une liaison et une connexion entre toutes ces positions, ou plutôt entre les différentes phases du mouvement qui les traverse. En effet, si l'une de ces positions ou de ces phases est indépendante de toutes les autres, on peut l'en isoler; c'est-à-dire que le fait d'occuper l'une de ces positions n'implique pour le mobile aucune tendance à occuper les positions suivantes [1]. »

Si chaque situation d'un corps en mouvement était indépendante de toutes les autres, Zénon d'Élée aurait eu raison en affirmant que le mouvement d'une flèche ne peut être dérivé des états de repos;

1. Dunan, *Loc. cit.*, p. 114.

car en faisant abstraction du temps (ou en le réduisant à l'infinitésimal) le mouvement se réduirait au repos, si ce n'était la tendance à occuper des positions successives ou la vitesse produit d'une force.

Nous avons déjà fait remarquer que même pour les mouvements que nous avons nommés investigatifs et considérés par abstraction comme dénués de toute force active, celle-ci est appliquée en réalité pour mouvoir les masses de nos membres. La décomposition de vitesse en masse et en force et l'abstraction de ces deux éléments, leur séparation des représentations du monde étendu pour ne laisser que la forme pure de ce monde, l'extension, est un procédé ultérieur, — une élaboration par la pensée discursive des données de l'intuition.

Les représentations motrices tactiles forment ce que nous appelons l'étendue *mécanique*, puisqu'elle contient tous les éléments nécessaires pour construire cette science. De même que la corporéité ou matérialité (la masse) sert de substratum à tout ce qu'on appelle phénomène physique, le vide est la condition indispensable du mouvement, la force en est la cause, la distance — la mesure.

L'analyse de l'étendue motrice nous permet de découvrir la source subjective d'un postulat qui exprime la tendance manifeste ou tacite de la science moderne, postulat qui est souvent considéré comme le résultat de la science. C'est l'assertion formulée déjà par les anciens, que *tout changement dans le monde extérieur n'est en réalité que mouvement*; en d'autres termes que *le mouvement est l'unique changement qui peut être produit par des forces physiques*. Cette assertion est devenue le fondement du postulat d'une importance capitale pour la physique et qu'elle a réalisé presque complètement : celui de l'*unité des forces physiques*.

Le seul moyen par lequel notre volonté peut trouver une issue dans le monde extérieur est le mouvement musculaire, c'est-à-dire l'effort qui forme la base de la notion de force. Chaque influence que nous exerçons sur le monde extérieur, sans exclure les êtres semblables à nous, se réduit au mouvement : parole, geste, mimique. Et comme notre expérience ne connaît pas d'autre moyen de produire un changement, elle y réduit tous les changements du monde extérieur en y transférant cette observation anthropomorphe.

Remarquons aussi que ce moment actif contient la clef de la dispute entre l'idéalisme et le réalisme. Tant que nous ne quittons pas le terrain purement théorique, l'idéalisme est invincible; c'est la volonté qui résout la question, s'il y a un monde d'êtres en dehors de nous, en y produisant des changements qu'elle ressent

réciproquement comme son effort. D'autre part, si nous pouvions produire des changements dans le monde extérieur sans intermédiaire de nos muscles, par le pur effort de notre volonté, nous ne serions pas des hommes (êtres sensibles et intelligents) mais des dieux, aptes à produire des actes de création. Cette forme d'influence *dynamique*, employée largement par les cosmogonies mythiques, n'a été jamais observée en réalité dans des conditions qui excluent une erreur.

Comme les mouvements de notre « corps », dont l'équivalent perceptif est le sentiment de l'effort, forment en réalité l'unique manière d'action que nous connaissons, le problème de la physique se réduit à y ramener tous les phénomènes du monde.

Si nous jettons un coup d'œil sur les chapitres de la physique moderne nous apercevons aisément que chaque série des phénomènes, décrite comme produite par un même agent, est liée avec une des formes de notre sensibilité : la chaleur, la lumière, le son se lient évidemment avec le sens thermique, la vue, l'ouïe; l'électricité agit sur le tact et sur le sentiment nerveux général. Les phénomènes du monde extérieur sont d'abord classés d'après leur caractère perceptuel; ceux qui agissent sur le même organe sont compris naturellement dans un même groupe.

Puis l'unité sensorielle est sanctionnée par le raisonnement : la pensée y introduit un substrat conceptuel commun : les phénomènes molaires sont expliqués par les caractères des masses; on imagine des substances : caloriques, thermiques, lumineuses, électriques et magnétiqnes pour expliquer chaque série des phénomènes correspondants. Il n'y a que l'acoustique qui se passa d'agent spécial à cause de la relation observée de très bonne heure entre les vibrations des corps et les sons qu'ils produisent.

Cette manière d'introduire l'unité dans les phénomènes au moyen du principe de substantialité ne contribuait pas pourtant à former une seule science physique : il y en avait autant que d'agents distincts, et la transition d'une série des phénomènes à une autre restait énigmatique. Comment la force mécanique qui produisait le frottement se changeait-elle en substance calorique ou électrique, celle-ci en lumière, etc? Ces questions restaient insolubles [1].

L'état de la physique était tel dans la première moitié du siècle dernier; dans son cours au Collège de France, pendant les pre-

1. Ou bien on donnait des explications puériles et contraires à l'observation. C'est ainsi par exemple que la chaleur produite pendant le forage des canons (dans les expériences de Rumford) fut expliquée par la différence de la chaleur spécifique du métal en bloc et des limailles du même métal.

mières décades du XIXe siècle, Biot défendait avec beaucoup d'ingéniuité l'hypothèse de la matière lumineuse contre la théorie vibratoire. Mais si la physique était divisée, le problème de la psychologie était extrêmement facilité : qu'y avait-il de plus naturel que des agents différents produisent des impressions différentes et caractéristiques pour chacun d'eux?

C'est Jean Müller, le physiologue célèbre, qui a préparé l'unité de la science physique en introduisant la loi psychophysique d' « énergies spécifiques ». Dès qu'il fut connu qu'une excitation quelconque du nerf optique produit l'impression de lumière, celle du nerf auditif, une impression sonore, etc., la difficulté de la part de la psychologie, celle des différences qualitatives des sensations produites par des « agents » différents, fut éliminée. Le caractère subjectif des qualités, qui du reste étaient depuis longtemps caractérisées par les philosophes comme « secondaires », reçut un fondement expérimental. Si les phénomènes de chaleur et de lumière sont produits dans notre intellect, les entités spécifiques de calorique et de lumière deviennent superflues au dehors de nous. Les cloisons qui séparaient les chapitres isolés de la physique cessent d'exister et la tendance vers l'unité dans ce domaine fait chercher une forme phénoménale commune pour toutes ses branches. La transformation de la chaleur en mouvement, du mouvement en électricité, de l'électricité en magnétisme, ne pouvait pas être *compréhensible*, tant que l'on admettait des agents différents comme causes de chaque série des phénomènes. Tous les phénomènes physiques devaient donc être réduits à une cause commune.

KOZLOWSKI.

(La fin prochainement.)

PHILOSOPHES RUSSES CONTEMPORAINS

VLADIMIR SOLOVIEV[1]

M. Velitchko vient de faire paraître une *esquisse* de la vie et des œuvres de Vl. Soloviev, qui éclaire curieusement la physionomie intellectuelle et morale du philosophe russe. En publiant ce livre, l'auteur dit avoir rempli un « devoir civique ». « A tous les hommes, à quelques croyances qu'ils appartiennent — aux partisans de la religion comme à ses négateurs, aux cosmopolites comme aux défenseurs zélés du développement national —, est nécessaire et vivifiante la culture intellectuelle et morale, qui était le caractère distinctif du regretté philosophe ».

Remarquons tout de suite que si, dans cette esquisse, l'exposition n'est pas toujours uniquement dogmatique, si tout n'y intéresse pas également la philosophie proprement dite, nous ne pouvons cependant, pour notre part, que savoir gré à M. Velitchko d'avoir montré sous tous ses aspects humains cette intelligence remarquable et cette âme peu commune.

Et Soloviev est si près de nous, il a eu sur tant de questions qui nous divisent — religion, naturalisme, tolérance envers les individus et les races, toutes les formes de la liberté — à tel point le courage de ses opinions, que nous ne saurions pas non plus reprocher à l'auteur de ce livre d'être parfois intervenu dans l'exposition, en se plaçant, comme il dit, à son « angle de vision » personnel.

Cette lecture nous a procuré un vrai plaisir; l'intérêt y est soutenu d'un bout à l'autre. V. Velitchko a su trouver une forme d'exposition dramatique, vivante, qui donne l'illusion de voir revivre devant nous, au coin d'une page, le philosophe auquel il a été lié, durant plusieurs années, par des relations étroites d'amitié.

Le portrait physique n'est pas lui-même indifférent à connaître dans quelques-uns de ses traits. Si l'ensemble du visage était d'une réelle beauté mystérieuse et réellement inspirée, on remarquait « je ne sais

1. V.-L. Velitchko, *Vladimir Soloviev. Iizn u tvoreniia. Otcherk*, Saint-Pétersbourg; 1902. — *Voprosy filosofii i psicologuii* (1re livraison de 1901) : *passim.* Voir Revue des périodiques étrangers dans le n° de novembre 1901 de cette *Revue.*

quel étrange manque de proportion entre le haut et le bas du visage, exprimant une structure physique différente ». Tandis que les yeux étaient très beaux et que le large front marquait la forte empreinte d'une vie de pensée et d'inquiétude soucieuse, sous une longue barbe soyeuse se dessinait la rudesse des contours de la bouche et du menton. Mais dans cette dualité de traits physiques dominaient les traits psychiques supérieurs, indice de l'intelligence.

Sachant l'intérêt psychologique que présente l'examen, suivant leurs dates chronologiques des portraits des hommes remarquables, M. Velitchko a suivi, en comparant ceux de Soloviev, le « drame » qui a agité cette âme et qui se reflète sur le visage, exprimant, à des périodes diverses, la foi dans le succès, la joie de vivre de l'illuminé à la poursuite du mystère en Égypte, plus tard la satisfaction d'avoir accompli un peu de l'œuvre tracée, enfin la tristesse découragée de la fin, le doute qu'il avait d'autrui et même de lui-même.

Le livre reproduit une esquisse du célèbre peintre Répine, prise sur le vif dans une de ces minutes où Solovief était oppressé par les « forces invisibles » qui le hantaient. Il est assis, les mains repliées comme par la crispation sur ses genoux; il y a, dans l'expression douloureusement pensive de son visage, quelque chose de tragiquement poignant.

Dans l'enfance et l'adolescence de Soloviev, on peut distinguer deux caractères principaux opposés : né dans une famille religieuse, il ne reçoit pas passivement les leçons d'instruction religieuse, mais il aime à se plonger dans la lecture des vies des saints et s'éprend de leur vie ascétique. Qu'arrive-t-il quelques années après? lorsqu'il est au gymnase, il affecte les airs du libre penseur, jusqu'à renverser les « icônes » de sa chambre, devant lesquelles il a si fervemment prié dès les premiers balbutiements de la parole.

Son père, l'illustre professeur d'histoire de l'Université de Moscou, eut la clairvoyance de ne pas trop s'affecter de ce qu'il mettait sur le compte de la pure effervescence juvénile.

M. Velitchko s'étend sans doute avec quelque complaisance sur les premiers traits de la vie du philosophe, mais ils ont du moins l'utilité de nous faire comprendre combien il est difficile de prévoir suivant des lois fixes la genèse des esprits.

Ainsi, à sept ans, l'enfant, pour imiter les actes des saints « se dépouillait de sa couverture pendant les nuits d'hiver », tandis qu'entre quinze et dix-sept ans il était poussé par l'ardeur de l'iconoclaste. Depuis, toute sa vie durant, celui qui fut un précoce sceptique croira non seulement à une intelligence divine, mais à l'existence des « démons » et de toute sorte de « forces invisibles ».

D'abord étudiant en sciences, Soloviev passe ensuite à la faculté « historico-philologique » et suit en même temps les cours de l'Académie ecclésiastique de Moscou. Il subit l'influence des professeurs de philosophie et de théologie, Iourkévitch et Koudriavtsev. Les études

de théologie le passionnent principalement et il croit trouver dans le spiritisme le fond de la réalité vivante absolue.

L'esprit du père, d'observation scientifique et pondéré, croyant aussi, s'est uni à l'ardente piété du grand-père, qui était prêtre. Soloviev raconta lui-même à Mme Martynov que celui-ci le mena, à l'âge de sept ans, à l'autel, le fit mettre à genoux et, prononçant une ardente prière, le bénit en le vouant au service de Dieu.

Par la famille de sa mère, il avait pour ancêtre le philosophe mystique de l'Ukhraine, Skovoroda[1], avec qui M. Velitchko lui trouve des ressemblances « dans la doctrine, dans le caractère personnel et la structure morale ».

Expliquant jusqu'au bout la filiation génétique, le biographe attribue à la descendance d'une famille polonaise par sa grand'mère du côté maternel les sympathies de Soloviev pour les Polonais et le catholicisme. Ayant noté dans le portrait physique l'extrême blancheur de ses mains, il ajoute : « en admettant quelque impressionnisme, on peut dire que ses mains décelaient la fine intelligence et la bonté d'un évêque catholique ».

Au début de l'activité philosophique de Soloviev, l'état de la philosophie en Russie était peu florissant, constate M. Lopatine dans l'article des *Voprosy* qu'il a consacré à Vl. Soloviev. Exclue de l'enseignement universitaire, elle cédait entièrement la place au matérialisme envahissant, vulgarisé dans les journaux du temps sous une forme étroite et tendancieuse. Le positivisme d'Auguste Comte, de Stuart Mill, de Herbert Spencer, le naturalisme de Darwin, les théories socialistes alors régnantes, avaient remplacé la philosophie de Schelling et de Hegel.

Le jeune Soloviev, dit M. Lopatine, refléta toutes ces idées : il fut un « nihiliste typique des années soixante », crut qu'avec Darwin le règne de la *théologie* et de toute *théologie* en général était à jamais disparu, ne douta pas du triomphe prochain de la vérité absolue sur la terre et de la rénovation du monde par l'action du socialisme mêlé de communisme.

Mais la formation intellectuelle de Soloviev ne s'arrêta pas là. Les études qui ont paru dans les *Voprosy* nous permettent d'en suivre le développement.

Soloviev fit d'autres lectures, qui inclinèrent son esprit naturellement enthousiaste et religieux à des conceptions pénétrées d'un idéalisme philosophique. Il étudie Spinoza, Feuerbach (qui n'est pas encore arrivé à son dogmatisme matérialiste), Kant, Schopenhauer, Hartmann (celui-ci permet de découvrir les points faibles dans la doctrine du pessimiste allemand), Fichte, Schelling, Hegel. Il s'arrête particulièrement à Schelling, croyant trouver dans sa philosophie la conciliation des principes extrêmes de Schopenhauer et de Hegel. Stuart Mill le

1. Sur Skovoroda nous avons dit quelques mots dans un précédent article

met en garde contre les affirmations absolues manquant d'un fondement logique.

Indépendamment de Schelling, Soloviev a subi d'autres influences d'ordre mystique : Jacob Bœhme, Swedenborg, quelques mystiques du moyen âge et pères de l'Église, Platon et les néo-platoniciens [1].

« C'était, écrit le prince S. Troubetskoy, un de ceux qui connaissaient le mieux la philosophie ancienne et la moderne — Platon, Kant, Schelling, dont il était le traducteur et le commentateur, Hegel, Schopenhauer, Spinoza, Comte, auquel il avait consacré de remarquables études. Il étudiait dans leur texte les scolastiques et les écrits des saints Pères, et personne ne connaissait comme lui la littérature de tous les temps et de tous les peuples [2]. »

M. Velitchko nous dit qu'il alla en Angleterre après sa première « dissertation » (1874), afin de faire des recherches dans le domaine de la religion, de la cabale, de l'occultisme. Là les théologiens et les savants lui trouvent une ressemblance avec Carlyle et le surnomment *the russian Carlyle.*

D'Angleterre il va en Egypte, où il étudie les sectes musulmanes, cherche à découvrir les traces du christianisme primitif.

Dans sa patrie enfin, Soloviev subit l'ascendant spirituel des Slavophiles — surtout de Khomiakov —, philosophes traditionnalistes et chrétiens, selon la juste remarque de M. Lopatine, et dont l'œuvre est très importante à étudier pour caractériser l'histoire de la conscience russe au XVe siècle.

Possédant un esprit large et inspiré, une mémoire prodigieuse, joignant les facultés les plus hautes de l'abstraction à une forme d'imagination poétique, il était admirablement doué pour s'assimiler et comprendre les philosophes les plus opposés. Son intelligence compréhensive tirera de tant de connaissances encyclopédiques les éléments d'une conception philosophique dont les Russes s'attachent à montrer toute l'originalité.

Il étudiait objectivement et avec impartialité les systèmes mêmes qui s'opposaient à sa manière de sentir et de juger. « Métaphysicien convaincu, écrit le prince Troubetskoy, il prend la défense — dans une lettre ouverte à Nicolas Grote sur Lessevitch dans les *Voprosy* de 1890 (p. 116) — du matérialisme contre le faux spiritualisme et de l'impiété contre la foi. Adversaire de Comte, il fait de lui une apologie remarquable, enfin il se fait dans la philosophie théorique le plus honnête et énergique champion des droits du scepticisme, estimant que Descartes n'a pas conduit avec une conséquence suffisante le principe du doute général qu'il pose au début.

Soloviev n'était pas seulement impartial dans le domaine de l'idée pure, où cela est toujours plus facile. Il avait un amour sincère de la

1. Nous empruntons ces détails à l'article de M. Lopatine.
2. *Voprosy.*

liberté de conscience, d'autant plus louable que sa carrière en a été entravée. On a pu justement dire de lui qu'il conformait ses actes avec ses paroles, et que sa vie a réalisé pratiquement ses croyances. les profondes convictions de son âme[1].

Il condamnait tout fanatisme religieux ou politique qui s'appuie sur la violence. Il assimilait les révolutionnaires contemporains aux hommes du temps de la guerre des Albigeois et indiquait la cause de l'échec de la Révolution française — d'inspiration chrétienne à son début — dans l'unique principe qui guida dans la suite les acteurs, « principe indéterminé, indifférent, formel,... impuissant à donner de lui-même un contenu à la vie », et en ce qu'ils furent mus par les passions de l'animalité. « Si l'on enlève, disait il, les principes théologiques et l'idée métaphysique à la personnalité absolue, il ne reste que la nature animale, dont l'acte est la violence ».

Soloviev rêvait l'union fraternelle des peuples de l'Occident et de la Russie fondée sur l'unité des confessions et de l'Église universelle. Il ne détruisait pas l'idée de nationalité, mais la subordonnait à l'idee religieuse. « Il est, dit M. Velitchko, le représentant de l'universalisme religieusement politique et trop complexe à ce point de vue pour être immédiatement compris. » Poursuivant la thèse chère aux Slavophiles, mais en l'élargissant, il assignait à la Russie la mission d'unir les peuples et l'opposait à l'Allemagne, dont le principe : *Deutschland über alles*, principe de conquête, est arbitrairement invoqué par elle comme un principe de civilisation, tandis qu'il éternise la lutte entre les nations.

En cas de conflit entre le nationalisme orgueilleusement égoïste et l'idée nationale naturelle, ennoblie par l'influence religieuse, il fallait renoncer plutôt au patriotisme qu'à la conscience, considérant comme l'action la plus importante de « restaurer la vérité de Dieu sur la terre ».

La renonciation à « l'égoïsme national » avait pour première conséquence le rapprochement avec l'Occident (en quoi il s'est séparé plus tard des Slavophiles), l'assimilation réelle, comme il disait, des *formes* de la vie et de la connaissance qui sont du domaine général de l'humanité et qui ont été élaborées dans l'Europe occidentale.

Appliquant ces principes à la politique intérieure de la Russie, Soloviev concluait qu'un des devoirs principaux était pour elle de « conserver la sainte fraternité des races ».

Elle avait à résoudre trois questions : la question polonaise. la question orientale ou slave, la question juive.

La question politique mise à part, Soloviev déplorait la haine entre deux familles de la même race, séparées par la religion, et soutenait que la foi et la langue ne devaient subir aucune atteinte. Sans la réconciliation sur le terrain religieux l'union des Slaves, appartenant

1. Petrovsky, *ibid*, p. 37.

à deux églises ennemies par la compétition, lui paraissait impossible.

Sa sympathie pour le peuple juif avait également pour origine — car il ne niait pas les défauts de la race — le rôle religieux qu'il avait rempli dans l'humanité [1].

« La pensée de l'unité des confessions diverses en une église universelle unique, dit M. Velitchko, ne lui venait pas seulement sous l'influence des sympathies de race et des événements politiques et sociaux, mais de sa doctrine théosophique de l'unité totale ».

Au sommet de la société humaine Soloviev place la *théocratie*, dans laquelle l'autorité spirituelle et hiérarchique et la sainte tradition donneraient aussi place à la liberté de croyance et de pensée. Là est l'origine de l'idée de la réunion des trois grandes religions chétiennes — catholicisme, religion orthodoxe et protestantisme — en une église universelle [2].

Les opinions souvent hétérodoxes, de Soloviev sur la « question nationale », sur la religion, émises dans ses articles polémiques et dans ses discussions avec les Slavophiles eurent un grand retentissement qui devait tourner à son désavantage. Le prince Troubetskoy remarque que Soloviev ne fut pas compris de ses compatriotes pendant sa vie : au lieu de voir dans ses écrits l'unité totale de sa philosophie, ils ne jugèrent que suivant leurs préférences personnelles, en tant qu'il traçait un programme conforme à leurs idées. « Les uns n'ont estimé que le publiciste, les autres le critique ou le philosophe. Tous ou presque tous méconnaissaient sa doctrine dans ce qui lui était le plus cher, c'est-à-dire dans sa plénitude et dans son ensemble, dans son fondement [3]. » « Libéral et progressiste quand il protestait contre l'intolérance, l'obscurantisme et la réaction, il passait pour conservateur qunnd il défendait l'église et le trône [4]. »

Malgré la sympathie et l'admiration que M. Velitchko a pour ce penseur, qui fut un homme de courage, on sent parfois qu'il est visiblement gêné de le suivre jusqu'au bout dans ses opinions, soit parce qu'elles contredisent les siennes, soit qu'il ne perde pas de vue les limites imposées par les convenances politiques ou sociales. Nous faisons allusion à telle conséquence des théories politiques de Soloviev, où M. Velitchko le jugerait, en voulant l'en justifier d'ailleurs par l'intensité du sentiment religieux qui était en lui, partisan trop hardi de l'émancipation religieuse, insuffisamment pénétré de l'esprit d'opportunisme que celle-ci doit comporter, avant qu'on se risque à la proclamer (p. 77). Les idées religieuses et politiques de Vl. Soloviev, dit-il, « peuvent être acceptées seulement comme un idéal, vers lequel

1. M. Gœtz place le nom de Soloviev, défenseur du judaïsme, à côté des noms de Lessing, l'abbé Grégoire, Mirabeau et Macaulay (*Voprosy*, p. 198). — Le prince Troubetskoy, témoin des derniers moments de Soloviev, témoigne que celui-ci avant sa mort pria pour le peuple juif (Velitchko, p. 201).

2. Velitchko, *ibid.*

3. *Id.* (cité par M. Velitchko).

4. Troubetskoy, *Voprosy*, p. 106.

il est *nécessaire* de tendre progressivement, mais non comme un programme immédiatement rempli, car son exécution hâtive est accompagnée du risque sérieux d'une pleine désorganisation spirituelle » (p. 78).

Non seulement cet idéal social devait répondre peu aux vues du gouvernement, mais Soloviev ne craignait pas d'émettre des pensées facilement capables d'effaroucher une censure ombrageuse. Il affirmait un jour que l'humanité avait bien plus réalisé le véritable idéal chrétien durant les trois derniers siècles que pendant la domination de l'église chrétienne dans tout le cours du moyen âge, et il trouvait plus de principes chrétiens dans Voltaire et les Encyclopédistes que dans les représentants de cette église. Tant pis pour les croyants, disait-il dans une séance de la Société de psychologie de Moscou (15 octobre 1891), si toutes ces réformes chrétiennes : suppression de la torture et des supplices cruels, suppression, au moins en Occident, de toutes sortes de persécutions contre les hérétiques, de l'esclavage féodal et du servage, ont été opérées par des incrédules! Il ne relevait que de rares efforts pour s'élever au progrès moral et social : ainsi la protestation de Saint-Martin de Tours et de Saint-Ambroise de Milan contre la peine de mort à propos des chefs de la secte de Priscillien, mis à mort par l'empereur Maxime.

M. Novgorodsev [1] remarque que, pour Soloviev, le développement de l'idéal chrétien marchait parallèlement avec l'idée de progrès, fondé sur l'humanité et la liberté. L'accord social des divers groupes de l'humanité jusqu'à « l'unité universelle » devait être poursuivi, non comme au moyen âge, par des héroïsmes individuels de sainteté et de justice, par la préoccupation du *salut individuel* des âmes, mais par des réformes devant s'étendre à tout le groupe social : société ou monde dans son entier. Le principe fondamental dont il fallait s'inspirer était le « principe d'amour, de concorde et d'unité fraternelle » (deuxième discours sur Dostoïevsky : 1er février 1882, p. 24).

Plus tard Soloviev a développé ses idées sur la morale sociale dans son grand ouvrage : la *Justification de Dieu* (2e édition, 1899).

L'idée qui domine est la foi au bien, qu'il identifie à une force qui triomphe sur tout et se réalise partout, et qui doit vaincre et transformer le monde. Cette force se manifeste dans tous les rapports pratiques fondamentaux de la vie individuelle et collective [2]. Le progrès moral s'obtient par le respect de l'idée de justice et de droit, qui doit se réaliser sous la forme d'institutions juridiques [3].

Il introduit dans l'État la « pitié collectivement organisée » et forme l'idéal social final en le composant de principes modernes et de principes empruntés au moyen âge et même à l'Ancien Testament. Mais,

1. *Voprosy*.
2. Novgorodsev, *id.*, p. 125.
3. Soloviev combat la théorie de Tolstoï de la « non-résistance au mal » et il tient pour la nécessité d'une loi juridique coercitive.

remarque M. Novgorodtsev, « cette idée d'une société normale, s'appuyant sur l'action concertée (*droujnouyon*) du tsar, du grand-prêtre et des prophètes a peu de chance d'enthousiasmer qui que ce soit de nos jours. »

Revenons à la biographie de Soloviev. En 1874 il soutint, à l'Université de Moscou, pour obtenir le grade de *magister* une « dissertation » intitulée : *Crise de la philosophie occidentale*, dans laquelle il combattait le positivisme. Ce premier travail donnait les plus vives espérances.

Soloviev alla ensuite, comme nous l'avons vu, en Angleterre et en Égypte; à son retour il entra comme *docent* à l'Université de Moscou et prépara sa thèse de doctorat. Il se lia alors avec les esprits distingués du temps, I. Aksakov, C. Leontiev, Katkov; un peu plus tard, à Pétersbourg, avec Dostoïevsky.

En 1877, il est nommé à Pétersbourg membre du comité scientifique du ministère de l'Instruction publique, fait aux cours d'enseignement supérieur pour les femmes (cours Bestoujev) des conférences dont le sujet est l'Homme-Dieu (Bogotchelovetchestvo), initie ses auditrices à ses idées religieuses et philosophiques.

Il explique la nature de Dieu comme contenant une triple unité. Les trois hypostases sont : Dieu le père (la puissance qui crée le monde éternel idéal par un acte absolu de la volonté), Dieu le Verbe ou Logos (la Raison qui contemple le monde), enfin le Saint-Esprit ou force intérieure qui anime le monde.

A son tour ce monde éternel, dans son rapport à la puissance divine qui le réalise, se découvre sous trois aspects : le *bien* (rapport à la volonté divine), la *vérité* (rapport à la raison contemplative), la *beauté* (rapport à l'esprit vivifiant)[1].

Cette même année 1877 il prononce à Moscou son fameux discours : *Trois forces*. « Nous qui avons le malheur d'appartenir à l'*intelliguentsia* russe qui, au lieu de se conformer à l'image de Dieu, continue encore de vivre à la ressemblance du singe, nous devons voir enfin notre misérable position, tâcher de *rétablir en nous le caractère russe national*, cesser de nous créer une idole de la moindre petite idée (*ideiki*) étroite et sans valeur. »

Et Soloviev prend devant la société le rôle de moraliste, de prophète, sans crainte d'adresser de dures vérités en public à ses compatriotes. Dans ce même discours il les exhorte à se débarrasser « de toutes ces misères de la vie humaine (*jiteiskoi driani*) qui emplissent notre cœur et de tout ce fatras soi-disant scientifique d'opinions toutes faites, dont notre tête est meublée ».

En 1880 il soutient avec un succès énorme sa thèse de doctorat : *Critique des principes abstraits*. Il entreprend la critique du réalisme dans ses diverses formes : *réalisme naïf*, *réalisme philosophique*

1. Lopatine, *ibid.*

comportant diverses solutions : *matérialisme*, *atomisme*, et il conclut à la réalité propre indépendante des monades, centres immatériels des forces vivantes (*Crit.*, p. 245-246). Quant au *réalisme phénoméniste* (p. 250), il implique la négation de toute connaissance universelle pour les esprits.

Après le *réalisme*, Soloviev critique les thèses principales du *rationalisme*, qu'il fait consister d'une manière générale dans l'affirmation de l'identité de l'être et de la pensée (*mychlenie*). Cette affirmation poussée à l'absolu conduit au *panlogisme*, dont le système de Hegel est l'expression la plus complète. Mais il est impossible, selon lui, de passer logiquement de l'abstrait au réel [1].

« Toute l'activité philosophique de Soloviev, dont le point de départ est dans la critique conduite rigoureusement et de main de maître des « principes abstraits », écrit le prince Troubetskoy, consista dans l'effort consciencieux « d'entrer dans la raison de la vérité » et de montrer l'unité totale positive et concrète de cette vérité, qui n'exclut rien d'elle que l'affirmation abstraite des principes particuliers pris séparément et l'affirmation égoïste d'une volonté unique. »

Soloviev va donc élaborer maintenant ce que M. Lopatine appelle sa « théorie mystico-idéaliste » aboutissant, au moyen de la perception mystique (ou connaissance immédiate, c'est-à-dire acquise immédiatement d'une manière interne [Wedensky]), à ce que Soloviev appelle de divers noms : Dieu, la Divinité, le principe spirituel absolu, le vrai réel, la vérité.

Parti de la théorie kantienne de la connaissance, il a élargi cette dernière en cherchant à réaliser le système de la « connaissance totale ou théosophie libre », c'est-à-dire la synthèse de la théologie, de la philosophie et des sciences positives. « Mystique dans son enseignement sur le caractère intuitif de notre connaissance immédiate de l'entité divine, dit excellemment M. Ossip-Lourié [2], il est rationaliste par son jugement des problèmes théoriques de la philosophie. » Ayant à développer cette métaphysique mystique, c'est à la méthode dialectique de Hegel que, dans ce but, il fera appel.

M. Wedensky a montré le mal fondé de cette théorie qui ne parvient pas à se démontrer elle-même, attendu que le point capital, à savoir la question de l'existence de la « perception mystique », reste inexpliqué. Comment, dit-il, expliquer l'existence de quelque chose en dehors de nous, — Dieu, le monde extérieur, nos sensations, — au moyen de quelque chose dont l'existence n'est pas démontrée?

Dieu, considéré par rapport au monde éternel idéal, comprend *l'unité*, premier principe de Dieu lui-même, en tant que créateur de ce monde, et l'émanation interne ou *âme du monde*. Le théisme religieux de Soloviev se change ici, comme le fait remarquer M. Lopatine,

1. *Id.*, Lopatine.
2. *Revue phil.*, nov. 1901.

en une sorte de panthéisme dans la manière dont il comprend le processus du monde. On trouve plus loin dans le développement des traces de l'influence de la théorie de la volonté aveugle de Schopenhauer et de celle de Hartmann sur la réaction que la volonté et l'idée exercent l'une sur l'autre [1].

Ayant conquis la chaire de philosophie à l'Université de Pétersbourg, Soloviev semblait pouvoir compter sur cette carrière paisible et studieuse pour mener à bonne fin d'autres travaux dont il a conçu le plan : l'*Esthétique* et la *Théorie de la connaissance*. Le plus brillant succès s'ouvre devant lui comme professeur, en même temps que son apparition dans les salons de la haute société pétersbourgeoise est accueillie avec la plus grande faveur.

Malheureusement survient la catastrophe du 1er mars (assassinat de l'empereur Alexandre II), au lendemain de laquelle le jeune professeur, avec plus d'honnêteté idéaliste que de tact politique, prononce son célèbre discours contre la peine de mort.

Il savait, dit M. Velitchko, qu'il sacrifiait en un instant toute sa carrière, mais aussi qu'il gagnait à l'idée chrétienne cette partie de la société qui en était le plus éloignée. En défendant la vie des criminels qui n'avaient été que les interprètes extrêmes des idées de destruction régnantes sur la partie la plus bruyante et la plus mobile de la classe instruite, c'est au nom du Dieu de miséricorde et d'amour, que ces hommes avaient oublié depuis si longtemps, que Soloviev agissait. « L'assassinat du tsar, qu'il regardait avec terreur comme un acte de suicide moral de la part d'une partie insensée de notre société, convainquit encore V. Soloviev de la nécessité impérieuse de parvenir jusqu'à ces cœurs aveuglés, de les éclairer de la vérité éternelle. Et c'était dans la religion qu'il voyait le remède contre tous ceux qui paraissaient méconnaître les bases véritablement conservatrices sur lesquelles s'édifie la vie. »

On devine l'issue de ce plaidoyer sur son avenir universitaire. Dès ce moment il devient homme de lettres, publiant des articles dans diverses revues, principalement dans le *Viestnik Evropy* depuis 1888, articles qui passionnent toujours le public.

Pour des raisons de censure il est obligé d'éditer à l'étranger quelques-unes de ses œuvres importantes : à Zagreb *l'Histoire et l'avenir de la théocratie*, où il veut justifier la foi de nos pères, en l'élevant à un nouveau degré de conscience rationnelle, montrer comment cette foi ancienne, débarrassée des chaînes de l'individualisation locale et de l'amour-propre national, concorde avec la vérité éternelle et universelle. Il fait paraître à Paris l'*Idée russe* et *la Russie et l'Église universelle*. Ce dernier ouvrage fut préparé à Londres. Il contient l'exposé de la croyance mystique, « concordant avec les doctrines de l'antique Orient » et profondément chrétienne.

1. Lopatine, *id.*

A partir de 1890 Soloviev rédige la partie philosophique d'un dictionnaire encyclopédique russe, collabore aux *Voprosy*. Peu à peu l'impression fâcheuse laissée par ses écrits antérieurs touchant ses opinions sur le catholicisme disparait, et il rentre sensiblement en grâce.

M. Wedensky distingue dans la philosophie mystique de Soloviev deux périodes, dont la seconde commence en 1897, où parait le grand ouvrage philosophique : *Opravdaniè dobra* (Justification du bien).

Après avoir montré plus haut que Soloviev n'avait pas réussi à établir le fondement de son système, le critique est porté à croire que celui-ci nous aurait donné « une merveilleuse psychologie de la perception mystique si la mort lui avait permis d'achever son œuvre et s'il n'avait pas été détourné de la philosophie par les questions concernant l'Église et la société ». C'est à Kant, selon lui, que Soloviev doit d'avoir reconnu l'erreur de son système, ce dont il s'accuse sincèrement lui-même en 1897. Il abandonna l'esthétique commencée et se mit à recomposer un nouveau système. Mais il n'eut que le temps de composer la « Justification du bien ». Dans ce nouveau livre, l'éthique, à laquelle il avait donné antérieurement pour fondement la pitié de Schopenhauer, est aussi renouvelée.

Sous l'influence de l'explication du moi par Kant et aussi des théories contemporaines sur le dédoublement de la personnalité, des expériences d'hypnotisme, Soloviev a renoncé à admettre la réalité du *moi* comme substance absolue ou âme; il pose maintenant que nous pouvons arriver seulement à *conclure* à l'existence de notre moi comme substance interne, mais non le percevoir d'une façon directe ou immédiate. M. Wedensky en déduit que Soloviev aurait dû dès lors modifier son ancien mysticisme, mais nous ignorons comment il aurait expliqué la perception mystique, l'objectivation des sensations et la certitude de l'existence du monde extérieur.

Toutefois il est arrivé à une conclusion contraire à ce qu'il affirmait précédemment sur le don de perception mystique que tous les hommes devaient posséder sans exception. Maintenant il fait de la perception mystique une sorte de « grâce » inégalement répartie aux individus. Ceux qui ne la possèdent pas peuvent, il est vrai, être doués de grands talents dans l'ordre scientifique ou pratique. On peut inférer d'après certains textes, remarque M. Wedensky, que ces élus, à qui appartient le don de perception mystique, auraient dans les sociétés contemporaines le rôle des prophètes dans le royaume d'Israël. Ce sont « des hommes d'action sociale, absolument indépendants, libres de toute crainte extérieure et ne se pliant à rien hors de leur conscience, portant avec eux la liberté absolue », ayant en eux-mêmes la *foi* en la vision interne de l'avenir.

Voilà en quoi, nous dit M. Wedensky, consiste le mysticisme de Soloviev dans la seconde période [1].

1. *Voprosy*, *id.*

C'était assurément une noble ambition intellectuelle que d'entreprendre, dans le temps même où l'existence de la métaphysique comme science est en question et où tout ce qui est fondé sur l'expérience est seul objet de science, de construire sur la métaphysique et sur la religion un système dont toutes les parties formeraient un tout cohérent et harmonique. Cette hardiesse n'a pas échappé à ceux qui ont étudié l'histoire de sa pensée. « Ce que le philosophe de nos jours craint principalement, écrit un métaphysicien convaincu, c'est, même dans l'examen des questions les plus hautes et les plus fondamentales de la connaissance humaine, d'avoir d'une manière quelconque à se trouver en désaccord avec les opinions courantes des savants spécialistes, quoique la science spéciale qu'ils étudient n'importe en rien pour la solution de ces questions. Ce n'est que dans l'accord soumis et perpétuel avec les tendances générales des savants qu'on veut voir aujourd'hui le gage des succès de la philosophie dans l'avenir[1]. » Or Soloviev semble avoir entrepris la gageure de s'élever contre cette prétention en construisant tout son système sur la spéculation pure, philosophique et religieuse. Il est hardiment entré dans la carrière, dit M. Lopatine, « comme mystique, métaphysicien et philosophe ». Tandis que le positiviste ne conçoit pas le monde en dehors des relations scientifiquement définies, Soloviev, en vrai mystique, se représentait par la lumière de la foi « tout un ordre de relations occultes, insaisissables par nos sens ».

Il serait sans doute difficile à un esprit scientifique de juger de sang-froid toutes les parties de la philosophie mystique de Soloviev[2], et c'est ce que le prince Troubetskoy a sans doute voulu indiquer dans son désir d'en revendiquer l'originalité et la valeur :

« Diverses opinions, écrit-il, peuvent, d'une façon générale, exister sur la valeur des constructions philosophiques : mais si l'humanité honore les noms des grands penseurs qui ont créé des systèmes donnant de l'univers une compréhension complète, le nom de Soloviev aura sa place parmi eux.... C'était une synthèse vivante organique, étonnante par son originalité et son harmonie créatrice, paradoxale par l'étendue même de sa conception et pénétrée d'une véritable et profonde poésie. »

Il est intéressant de connaître la genèse de son œuvre philosophique, telle qu'il l'expliquait. « Il tirait, dit le prince Troubetskoy, le principe vivant de cette œuvre de la « conception créatrice » comme résolution de connaître la vérité réelle, absolue. Cette conception est avant tout l'acte de la volonté intellectuelle, déterminant d'une manière entièrement définitive l'activité de l'esprit. La pensée est donc dirigée par

1. Lopatine, *id.*
2. En parlant de la doctrine théologique qu'il expose, lui-même a écrit un jour : « Je n'exposerai pas maintenant la manière dont je comprends les vérités chrétiennes fondamentales, particulièrement la triple unité de la Divinité et l'humanité divine du Christ. J'ai là-dessus des vues trop singulières.... »

un mouvement de vie tel qu'elle veut connaître la vérité en tant qu'*absolu*. Cette résolution qui commande à tous les actes de la pensée détermine l'affirmation de la vérité absolue que la raison demande ou vers laquelle elle se meut; il faut de plus que celle-ci renferme la « semence fécondante » créatrice de cette vérité [1]. »

*
* *

Il nous reste à voir maintenant comment Soloviev entendait la *foi* dans la pratique et comment il a réalisé dans sa vie les vertus du mystique.

Ce qui est précisément digne de remarque, c'est qu'il a tâché de conformer les principes de sa vie avec les préceptes du christianisme primitif, commençant d'abord par faire profession d'une parfaite indifférence envers les biens de ce monde. Cet adage : *primum vivere, deinde philosophari*, il l'applique en le renversant : *primum philosophari, deinde vivere*, voilà bien la règle conséquente de celui qui, remarque M. Velitchko, ne tenait pas compte de l'espace, du temps, de l'argent et de toutes les conventions humaines.

Nous sommes à une époque où les philosophes eux-mêmes sont obligés de ne pas faire fi des nécessités de la vie, ne fût-ce qu'en vue de la stabilité de l'ordre social et de l'organisation rationnelle de la cité terrestre. Mais Soloviev devait juger que les réalités de ce monde étaient purement *phénoménales*, et il s'attachait à réaliser un *absolu* pratique qu'il concevait à sa manière.

Mais la seule considération de la brièveté du temps que nous passons ici bas dit assez combien d'heures précieuses furent enlevées à cette vie pourtant si laborieuse [2] par la rencontre de conditions matérielles aussi défavorables que l'installation dans des hôtels meublés ouverts à tous les importuns. N'est-ce pas Taine, cet autre bénédictin laïque, qui a écrit quelque part la nécessité qui s'imposait à tout homme d'étude de supprimer toutes les relations sociales inutiles et de se chercher une retraite studieuse?

N'ayant d'autres moyens d'existence que ceux qu'il tire de sa production littéraire (et M. Velitchko fait remarquer combien les honoraires qu'il recevait étaient disproportionnés à la valeur de l'œuvre), Soloviev aurait été souvent dans une situation difficile sans l'intervention délicate de ses amis. « Ne t'ai-je pas dit souvent que je ne suis pas assez insensé pour prendre des déterminations, surtout à long terme, dans les questions pratiques, et que toutes mes promesses sur ce point ne sont que l'expression de mes désirs et de mes suppositions? » (Lettre à M. Velitchko.) Ses amis se réjouissent à l'avance de lui offrir

1. *Voprosy*, p. 97.
2. « Il pouvait travailler six et sept heures sans interruption; prenant ensuite deux heures de sommeil, il s'éveillait de lui-même à trois heures du matin pour se remettre au travail jusqu'à midi. »

l'hospitalité, car la venue de Soloviev, fait remarquer celui-ci, semble dissiper les médiocres banalités de l'existence, apporte une atmosphère de sérénité morale et d'idéalisme élevé.

Si M. Velitchko n'idéalise pas le portrait, — et nous n'avons aucune raison de lui attribuer cette intention, — on peut dire, à tels traits qu'il nous rapporte de Soloviev, que celui-ci était doué d'un sens extraordinaire. Il avait sur les enfants et sur les gens simples une influence surhumaine, il inspirait même aux animaux une sorte de « confiance mystique ».

Quant à sa bonté envers ses semblables, — jeunes écrivains ou simples quémandeurs, abusant la plupart du temps de la simplicité, point toujours dupe cependant, du philosophe, — elle était inépuisable. Il se dépouillait pour autrui du nécessaire, puisait dans la bourse de ses amis quand la sienne n'y suffisait pas. M. Velitchko nous conte là-dessus de bien jolis traits. Au reproche que lui faisaient ses amis de récompenser trop généreusement ceux qu'il employait à son service, il répondait en riant qu'il trouvait là un moyen de rétablir la « justice économique immédiate ». C'était un « socialiste » dans le sens chrétien primitif.

Il ne croyait pas seulement aux dogmes du christianisme, à l'esprit de la religion, il croyait aussi à la lettre. Il observait la pratique des obligations que la religion nous impose : les jeûnes, les cérémonies du culte, il vénérait les sacrements. « Avant les repas ou en se mettant au travail, il faisait des signes de croix avec une précipitation nerveuse. » D'autre part, c'était surtout à la prière mentale qu'il accordait la plus grande efficacité. Les jours de grande solennité religieuse, il évitait les cérémonies pompeuses dans les temples des grandes villes et aimait à se retirer dans quelque petite église de paroisse ou dans quelque solitude au milieu de la forêt.

Un mois environ avant sa mort, il sentait cependant le désir de prier en communion avec la foule des fidèles. « Je pressens, disait-il, l'approche des temps où les chrétiens se réuniront de nouveau pour prier dans les catacombes, car la foi sera persécutée, peut-être d'une façon moins brutale qu'à l'époque de Néron, mais avec une rigueur non moins raffinée : par le mensonge, la raillerie, toutes les hypocrisies. »

« Sa voix tremblait, écrit M. Velitchko, on lisait, lorsqu'il prononçait ces paroles, une profonde tristesse dans ses yeux ; son visage amaigri et ses mains gantées de noir (un eczéma de nature nerveuse n'était pas encore guéri), l'impression générale en un mot était pénible. J'attribuai au mal ce qu'il disait. Mais je me suis souvenu plus tard que je lui avais entendu prononcer des paroles semblables, en des moments ou il ne pouvait être question ni de la moindre indisposition ni d'une excitation nerveuse quelconque.

« Il croyait à la fin prochaine des temps. Il en voyait le principal signe dans la phase actuelle de la pensée philosophique, impuissante à

trouver quelque chose de nouveau à exprimer, et les signes prédits par l'Apocalypse lui apparaissaient dans les progrès vertigineux des arts techniques, de l'anarchie et de la dureté bourgeoise.

« Huit ans avant sa mort il parlait de la venue prochaine de l'Antéchrist, d'abord collectif, puis incarné dans un individu, avec le même calme scientifique que le météorologiste parlerait des changements climatériques inévitables. »

Il est rare qu'on ne découvre pas au fond des personnalités aux tendances mystiques véritables des phénomènes de nature nerveuse : commençons d'abord par dire que rien n'altéra jamais la grande et lumineuse intelligence de Soloviev, par laquelle s'explique l'unité fondamentale de sa pensée.

Mais cette impressionnabilité, ardente dès le jeune âge, excitée de bonne heure par des images de piété, l'exaltation et la foi, le penchant à la prédication religieuse et morale, le mysticisme et l'ascétisme dont nous avons aperçu les signes, l'allure prophétique [1] de ce docteur inspiré de la réforme religieuse, voilà sans doute des traits qui sortent de la psychologie commune. Ajoutons que le régime de vie [2], un travail immodéré, les privations physiques, des jeûnes rigoureux, en altérant la constitution de Soloviev, ont pu réagir sur son âme.

M. Velitchko, étudiant à fond l'état mental de Soloviev, et préoccupé de trouver en lui les traits d'une nature extraordinaire, n'a pas omis les faits que nous allons maintenant faire connaître en terminant.

Il a été frappé des oppositions de son caractère, du silence provoqué par la vue des personnes qui lui étaient antipathiques succédant à une grande gaieté, dès que celles-ci n'étaient plus devant lui; et constatant ces brusques contrastes, ces passages de la joie à la tristesse, ou, d'autres fois, de l'excitation vitale à la dépression envahissante, il croit insuffisante l'explication qui ne s'appuie que sur les causes psychophysiologiques et il fait intervenir l'influence d'une volonté antérieure, de « forces invisibles ».

Dans un très intéressant article sur la *Psychologie du mysticisme* [3], l'auteur citait l'avis du R. P. Pachen, suivant lequel des personnes très saines de tempérament, très bien équilibrées, peuvent avoir de hautes faveurs mystiques. Soit; admettons cette thèse et expliquons

1. Voir Velitchko, p. 182.

2. Notons l'usage constant et immodéré de l'essence de térébenthine, qui se transformait en une manie d'hygiène et à laquelle il était enclin à prêter une vertu de guérison en quelque sorte mystique de tous les maux. Une légende qu'il fut ravi de lire un jour dans le livre d'un naturaliste russe (Kaïgorodov) sur les oiseaux, le confirme tout à fait dans cette croyance. Selon cette légende, des oiseaux voyant un jour le Seigneur crucifié essayèrent d'arracher les clous de la croix, mais tous leurs efforts furent vains et ils ne réussirent qu'à déformer leur bec. Pour les récompenser de leur effort plein d'abnégation, le Sauveur leur donna comme habitations les forêts d'arbres résineux, dont le suc les préserve de la corruption après la mort.

3. Voir dans le n° de février de 1902 l'article de M. Godfernaux.

ainsi la foi profondément mystique de Soloviev en Dieu, en la réalité d'un monde supra-terrestre; « le rapport à ce monde, invisible aux autres, dit M. Velitchko, était pour lui immédiat, vivant et réel ».

Mais peut-on ne pas qualifier d'étranges, excepter de la nature morbide tels accidents, telles crises auxquelles Soloviev était en proie. Il *voyait*, nous dit son biographe, le diable et entrait avec lui en dispute, il connaissait les exorcismes contre les démons. L'existence du diable et des démons était pour lui un fait sérieux et terrible, mais en même temps naturel et aussi démontré que l'existence des animaux ou des plantes. Il avait des songes, des visions, des hallucinations. Il donna pour sujet à une de ses poésies les « diables de la mer », ce qui fit attribuer par les uns une aussi bizarre croyance à l'hallucination, au désordre mental, tandis que d'autres se demandèrent si Soloviev n'avait pas voulu mystifier ses lecteurs. Il faut ajouter que M. Wedensky cherche à trouver à ce fait une explication métaphysique.

M. Velitchko lui-même n'est pas, par moments, semble-t-il, convaincu du caractère normal de semblables phénomènes, car il ajoute cette importante réserve. « Pour rassurer les médecins et les partisans du naturalisme, il faut cependant remarquer que Vladimir Soloviev fut surtout sujet aux faits d'ordre mystique depuis que sa santé fut visiblement ébranlée. »

La question serait donc de savoir si tous les faits précédents sont explicables par l'intensité du sentiment religieux dans sa pureté ou par un tempérament, inné ou acquis, de névropathe, de déterminer quelle est la forme normale ou quelles sont les formes morbides du sentiment religieux ou mystique dans ses diverses expressions. Faut-il considérer comme normaux ou comme ayant revêtu, au contraire, une forme morbide les accidents dont la vie affective et imaginative de Soloviev fut marquée? Une vie intérieure, au degré le plus haut, n'est-elle pas voisine du point où les manifestations morbides commencent ou bien est-elle, au contraire, compatible avec une vie normale? Telles sont les questions qui nous sont actuellement suggérées [1].

Un caractère du mysticisme de Soloviev, c'est qu'il n'est pas exclusivement de nature contemplative, absorbé dans la méditation de l'invisible, mais participant à la vie universelle, entrant en communion avec ce qui l'entoure, et par rapport aux hommes, actif, charitable, mélangé de sentiment social. Le mysticisme, en s'absorbant dans l'âme, imprime à la personnalité un pli de renoncement aux biens de ce monde, l'effacement devant les réalités de la chair, tend à l'ascétisme. « Ascète par vocation et par conviction, dit

1. Nous sommes, en écrivant ces lignes, sous l'impression directe des articles que nous venions de lire avant le livre de M. Velitchko : *La psychologie du mysticisme* (déjà cité) et le troisième article de M. Dumas : *L'état mental de Saint-Simon* (la conclusion principalement), n° d'avril 1902.

M. Velitchko, Soloviev craignait, si l'on peut s'exprimer ainsi, *l'ascétisme machinal*, et de temps en temps l'instinct de la vie reprenait ses droits, par quelque gaieté innocente, ajoute-t-il d'ailleurs aussitôt.

Reste une dernière question très importante quand il s'agit d'ascétisme, la question de la chasteté. M. Velitchko n'a pas oublié de la poser. Rencontrons-nous un cas de chasteté absolue? se demande-t-il. La réponse, difficile à donner, il est vrai, reste incomplète. L'amour joue dans les productions philosophiques et poétiques de Soloviev un rôle important, mais quant à savoir s'il fut chaste lui-même, les avis sont divers, et en dépit de l'amitié qui les lia, M. Velitchko n'est pas en état d'y répondre.

Je n'ai pas besoin de faire remarquer que je n'ai rien mis de moi-même dans cet article, et je devrais éprouver un scrupule à le signer. Toute ma justification sera d'avoir cru apporter des documents intéressants pour l'histoire des sciences philosophiques et religieuses, que Soloviev cultiva avec un saint amour, avec la passion de toute sa vie. Ensuite il m'a semblé que pour préparer l'histoire future de la synthèse des manifestations idéales de l'âme et de la conscience russes, il ne serait pas indifférent de s'en référer aux types qui en sont éminemment représentatifs, et Soloviev m'a paru, à bien des traits, un de ceux-là. Personnellement je crois avoir trouvé dans la lecture de ce livre de nouveaux faits à l'appui de la théorie du courant mystique qui caractérise le peuple russe, comme j'ai essayé de l'indiquer précédemment dans mon travail paru ici même sur le mouvement philosophique en Russie.

F. LANNES.

Moscou, juillet 1902.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

LA QUESTION DE LA MÉMOIRE AFFECTIVE

Il est très difficile d'établir l'existence d'une mémoire des émotions supérieures, des émotions définies, et dont la science psychologique a établi la classification, dès ses débuts. La théorie des passions a été une des premières formes de la psychologie objective. Mais, en définissant et en classifiant les émotions, on les a intellectualisées, c'est-à-dire que l'on a pris comme signes distinctifs des diverses émotions des éléments intellectuels ; et les émotions sont surtout définissables par leurs éléments intellectuels, qu'ils soient vraiment constitutifs ou simplement concomitants. Même en reconnaissant alors que l'émotion n'est pas seulement un phénomène intellectuel, on fait l'émotion telle ou telle du point de vue intellectuel.

Et on dit que la mémoire de l'émotion est une mémoire intellectuelle, c'est-à-dire une mémoire des éléments intellectuels de l'émotion. Et si ce souvenir s'accompagne du phénomène proprement émotif, on a beau jeu de déclarer que l'on se trouve en présence d'une émotion nouvelle, provoquée par l'apparition de certaines idées ou images qui, elles, sont véritablement des souvenirs. Aux mêmes causes, qui sont des idées ou images, correspondent les mêmes effets, des phénomènes affectifs. Et les phénomènes affectifs plus élémentaires, le plaisir et la douleur, ne sont pas évocables par ce procédé, parce qu'ils sont moins intellectuels. Ce dernier point est discutable ; toute la théorie intellectualiste est très violemment prise à partie, mais la discussion est possible et peut-être n'est il pas nécessaire d'établir au préalable la nature de l'émotion, pour chercher s'il y a ou non une mémoire purement affective, et la nature de cette mémoire.

Pour cela, il ne faut peut-être pas s'appuyer sur les émotions définies, classées, et par là même fortement intellectualisées. Il y a d'autres émotions dont tout homme est susceptible, et qui sont d'une nature plus vague, qui sont, peut-on dire, plus franchement affectives. Y a-t-il une mémoire de ces émotions?

Il y a d'abord des émotions à caractère esthétique, qui accompagnent des sensations visuelles et auditives, telles que l'impression affective produite par un beau coucher de soleil. Il arrive devant un spectacle

de cette nature que l'on reconnaisse son émotion, que l'on se rende compte de l'apparition antérieure de ce même état affectif, pourtant trop vague pour être défini et intellectualisé en un signe commode. Il n'y a pas là une reconnaissance intellectuelle, mais une reconnaissance affective qui nécessite comme pour tout processus de reconnaissance une image de comparaison. Il faut donc qu'il y ait une image proprement affective.

Mais on peut soutenir que cette image, si elle existe indépendamment de toute notation intellectuelle, n'est pas évocable, et que l'émotion qui semble reproduite, est produite à nouveau par une même sensation.

Ce n'est donc pas encore là que nous pouvons trouver un fait véritablement probant en faveur de l'existence d'une mémoire affective spécifique.

Ce fait, j'ai cru le trouver dans mon expérience personnelle, et il me paraît intéressant à faire connaître.

Il m'arrive quelquefois, en passant dans un endroit quelconque, avec un état physique ou mental à peu près quelconque aussi, de sentir une odeur qui, définie en elle-même, n'est cependant pas susceptible d'être exprimée et déterminée, qui ne rentre pas dans la classification des odeurs ; une odeur composée, mixte, et qui me met subitement et violemment dans un état affectif indéfinissable, complètement inexprimable, mais nettement senti et reconnu.

Ainsi une sensation qui n'est que sensation évoque une émotion qui n'est qu'émotion, et qui est cependant reconnue.

Il pourrait y avoir paramnésie ; mais il n'en est rien, car j'arrive le plus souvent à localiser avec certitude l'émotion initiale qui évoque, un certain temps après, des idées et des images. Il y a association entre une sensation vague et des idées définies, par l'intermédiaire d'un état affectif indéfinissable.

Cet état affectif est-il un état nouveau, reconnu par comparaison avec une image ancienne, ou n'est-il pas la réapparition de cette ancienne image ?

Tout d'abord je remarque que cet état affectif a été éprouvé dans l'enfance, un très petit nombre de fois, et jamais depuis; que je n'avais pas idée qu'il fût possible; qu'il avait disparu complètement de ma synthèse personnelle, et qu'il apparaît avec un air étrange, un air vieillot; je sens, en même temps qu'il apparaît, que c'est quelque chose d'ancien et d'oublié ; de plus son apparition est fugace, j'ai besoin de la retenir ; ce n'est pas un état stable ; il n'est aucunement en rapport avec mon état actuel. Il apparaît comme un anachronisme véritable. Il a tous les caractères de l'image, instable et fugace, il n'a aucunement l'aspect d'un état nouveau.

De plus, si j'analyse dans mes souvenirs évoqués ensuite, l'apparition première de cet état, je m'aperçois que cet état n'a pas été produit par la sensation qui vient de l'évoquer en moi. Il s'agit en effet d'un

état affectif accompagnant une coenesthésie enfantine, un de ces états, souvent, qui sont apparus au début de la puberté au moment d'un éveil qui s'étonne des choses comme de nouveautés, un de ces états par conséquent que l'on n'a plus ensuite et que l'on regrette quand ils sont ainsi évoqués, par hasard. Or, quand certains de ces états se sont produits, ils ont parfois été suivis ou accompagnés par diverses sensations qui ont été intégrées dans la synthèse générale orientée autour de cet état affectif dominant. La sensation n'a pas produit l'état, elle l'a accompagné. Quand donc le renouvellement d'une de ces sensations concomitantes évoque à nouveau l'émotion, je puis dire qu'il n'y a pas production d'un phénomène nouveau, mais réapparition associative d'un état ancien, conservé, d'une image, d'un souvenir proprement affectif.

Et s'il n'y a que de rares sensations concomitantes qui évoquent cet état, des sensations vagues et très rares, c'est que toutes les autres sensations, intellectualisées, symbolisées, classifiées, se sont dissociées d'avec cet état trop vague, et rentrent dans la chaine d'association purement intellectuelle. Une sensation vague et rare est restée liée avec l'émotion et a été seule susceptible de l'évoquer.

Ces états qui réapparaissent ainsi appartiennent surtout, agréables ou désagréables, au debut de la puberté, ou, plutôt encore, à des périodes de villégiature aux bains de mer, provocatrices d'états affectifs profonds chez un Parisien de naissance, oubliés et inconnus maintenant aux mêmes époques et aux mêmes endroits. Certains de ces états appartiennent aussi à une année d'internat dans un lycée situé hors de Paris, où des promenades agrestes avaient souvent produit de vives émotions.

Les odeurs évocatrices ne peuvent être définies ; certaines combinaisons de fumées (odeur désagréable en elle-même, mais ne comportant véritablement pas une évocation affective) ; des odeurs très particulières de tilleuls (il y avait au lycée une cour remplie de tilleuls), etc.

La durée de ces évocations a toujours duré quelques secondes à peine, puis venaient les souvenirs intellectuels évoqués, par cette orientation brusque, d'origine affective, vers des périodes d'enfance. Il nous semble qu'il y a là une preuve indéniable de l'existence d'une mémoire affective.

Notre observation est un fait isolé, cela est vrai ; mais il doit se produire des phénomènes analogues chez tous les hommes, et je fais appel à leur expérience propre ; il y aurait peut-être là un sujet d'enquête, assez délicat, à vrai dire. Si l'on ne parle pas de faits de ce genre, c'est qu'il est très difficile d'en parler ; tout y est vague et inexprimable ; rien n'y est assez défini, et le langage, c'est la définition, l'intellectualisation. Et, à mon avis, il n'y a de mémoire vraiment affective que celle qui ne peut rentrer dans le langage psychologique ; et c'est peut-être de cela que viennent toutes les difficultés de la

question. Nous nous contentons de signaler ce point qui nous semble digne d'intérêt.

Ainsi nous croyons pouvoir conclure, quoique dans des limites assez étroites, à l'existence d'une mémoire véritable d'émotions pures en quelque sorte, privées d'éléments intellectuels, et liées à la coenesthésie, mais évocables en dehors d'elle, et susceptibles de l'évoquer. Enfin l'image affective peut être intégrée dans l'association en général, avec des éléments intellectuels.

HENRI PIÉRON.

CONTRIBUTION A LA PSYCHOLOGIE DES MOURANTS

Dans un très petit nombre d'observations d'agonies, nous avons constaté un phénomène constant et vraiment curieux et qui est certainement important si l'on veut déterminer l'état mental des mourants [1].

Il s'agit d'une sensation coenesthésique tout à fait caractéristique, précédant immédiatement la mort, ou mieux, car ce mot est trop vague, l'arrêt des fonctions motrices, respiratoires, et circulatoires.

Voici les observations : il s'agit de trois tuberculeux, deux jeunes filles et un homme, et d'un jeune homme mourant de méningite.

1° M. B..., concierge, environ quarante ans; phtisique; il a une agonie terrible et souffre beaucoup. Il a autour de lui sa femme, ses trois enfants et trois personnes étrangères. Il s'inquiète du sort de ses enfants et de sa femme, il gémit, se plaint continuellement. Tout à fait athée, il a refusé tout secours religieux. Subitement il pousse un cri, s'accroche au bras de sa femme : « Sacré bon Dieu, tu te fous de moi, je m'envole ». C'était fini.

2° Jeanne C..., ouvrière, vingt et un ans, phtisique. Malade depuis un an. Agonie douce et lente. Elle meurt à quatre heures du soir. Caractère assez méchant vers la fin de sa maladie. Elle a gardé une amitié profonde pour une jeune fille, Mlle M. A... Elle l'a demandée toute la journée ; absente de chez elle, on ne put la faire venir ; on fit prendre patience à la mourante, qui, tout à coup, joignit les mains avec ferveur, et avec une figure illuminée, dit d'une voix douce : « Oh! on m'appelle. — Je m'envole. Si c'était pour aller voir M...! » Elle n'acheva pas le nom et retomba. Ce furent ses derniers mots.

3° Jeanne Y..., vingt et un ans, phtisique; a une agonie courte et terrible. Tout d'un coup, elle se renverse sur son lit, et rejetant ses

1. Nous attendons avec impatience la publication des résultats obtenus par M. Vaschide qui a observé déjà plus de 100 agonies, et a même expérimenté sur des mourants. La question sera définitivement résolue, il faut espérer; nous lui soumettons cette modeste note.

bras en arrière, elle saisit les montants en fer du lit; elle crie, en roulant des yeux effrayants : « Non, vous ne pourrez me faire lâcher mon lit; vous voudriez m'enlever et vous me soulevez, mais je suis accrochée, je ne quitterai pas ma mère. » Elle mourut dans cette position, les doigts crispés et la figure convulsée.

4° Antoine M..., seize ans, atteint de croup, emporté par une méningite. Il s'entretient avec ses parents, cause de son enfance. Subitement, il saisit la main de ses parents et leur dit : « Oh ! père, oh ! mère, ne me quittez pas ; les anges me tirent à eux parce que j'ai toujours été bon ; venez ; nous serons bientôt arrivés là-haut tous les trois et vous ne me quitterez pas. » Et ce fut tout.

Ces quatre agonies, dont deux douces, et deux terribles, concernent trois maladies semblables, et une tout à fait différente ; à part un homme fait il s'agissait de jeunes gens ; il y avait deux hommes et deux femmes. La sensation a été identiquement la même : c'est la sensation de s'envoler, de s'élever. La réaction du sujet est variable, suivant son état et ses habitudes d'esprit; la sensation est consolante pour l'enfant religieux, terrible pour l'athée.

D'où provient cette sensation ?

Il y a lieu de rapprocher ce phénomène de la sensation de vol où l'on plane, que l'on a souvent en rêve ; il peut se rapprocher aussi de la sensation de s'élever qu'ont les extatiques.

Or M. Pierre Janet [1] a montré que, chez l'extatique, qu'il a si longtemps observée, cette sensation était due à une anesthésie de la plante des pieds. La femme, ne sentant plus le poids de son corps reposant sur la terre croit s'élever, alors qu'elle ne s'élève pas d'un millimètre. On peut provoquer expérimentalement cette sensation en s'anesthésiant les pieds. De même la sensation du rêve semble bien devoir être attribuée à une anesthésie de la partie du corps reposant sur le lit, par suite d'un arrêt de circulation provoqué par une trop longue station sur un côté [2].

Dans le cas des mourants, il est donc infiniment probable qu'il s'agit de la mort commençant par un engourdissement, une anesthésie des parties du corps les moins mobiles et sur lesquelles le corps repose.

Maintenant on pourrait, ce que nous ne ferons pas, insister sur les effets de cette sensation, sur les réactions diverses qui se produisent, le besoin de s'accrocher à quelque chose, la main des parents, ou d'un prêtre, les bords du lit, un crucifix, ou une idée simplement. Il y a là un point important dans la psychologie de certaines croyances ; et cela suffit peut-être pour rendre compte de bien des conversions *in extremis*, ce qui appartient bien à la psychologie des mourants.

HENRI PIÉRON.

1. Pierre Janet, *Bulletin de l'Institut international psychologique*, 1902.

2. M. Bergson a exprimé cette hypothèse. Cf. H. Bergson. Le Rêve. *Revue scientifique*. 8 juin 1902.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

James-Mark Baldwin. — DEVELOPMENT AND EVOLUTION. In-8°. New-York, Macmillan.

C'est avec un intérêt à peine émoussé que nous suivons toujours en France les manifestations de la somptueuse psychologie d'Amérique. Les grands maîtres d'outre-mer, en effet, ont à leur disposition des laboratoires si pleins de munificence et des ressources d'information si variées qu'il s'ajoute en quelque sorte un attrait de luxe à leurs travaux scientifiques. M. James-Mark Baldwin n'est pas un des moindres de ces savants heureux, et il n'y a pas longtemps que l'on louait ici même son intelligence et sa compétence directoriales dans la grande œuvre qu'il a fait entreprendre d'un dictionnaire psychologique.

Les autres ouvrages de l'auteur sont connus et il en est de même de la plupart des articles qui se trouvent réunis dans le présent volume — et cela seulement suffit à indiquer les mérites de ces articles et le défaut de ce volume. Il n'offre guère en effet d'autre unité que celle du titre qui est fort heureux, encore que, comme on s'en aperçoit à la lecture de l'introduction, il soit plus difficile à entendre qu'il ne semble d'abord.

Nous croyons trouver dans ce livre une double originalité de point de vue. La méthode, essentiellement génétique, — ce qui est un premier mérite et ce qui fut celui de tous les travaux de l'auteur, — embrasse les questions biologiques aussi bien que les problèmes psychologiques, en sorte que l'on en peut dire qu'elle est « plutôt *biogénetique* que *psychogénétique* ». Aussi voyons-nous l'auteur traiter des questions comme celle de l'Hérédité (chap. V, VI et VII), de la Sélection et de la Variation un peu partout et discuter les lamarckiens, darwiniens et néo-lamarckiens ou néo-darwiniens (chap. X, chap. XIII, Orthoplasy, Concurrence and Recapitulation). En second lieu, l'auteur est resté fidèle à son ouvrage antérieur : *Social and ethical interpretations*. Il veut faire application des résultats obtenus par l'étude exclusive de la vie mentale « au problème plus large de l'évolution de la race et de la société, *to the larger problem of racial and social evolution* ». L'objet est donc, dans l'ensemble du livre, d'interpréter toutes les séries des faits dans toutes les sphères par

« une conception générale du mouvement génétique, a *general conception of genesis* ». De là, pour plus de clarté, la distinction entre le Développement individuel à l'Évolution spécifique. Le terme de développement est réservé aux faits de l'histoire individuelle de la naissance à la mort et correspond à l'expression technique des biologistes « *Ontogénie* ». Au contraire, ce qui se rapporte au mouvement des espèces, à l'épanouissement des branches du tronc commun de la vie sur la terre, la « Phylogénie » des biologistes, constitue l'*evolution*. Et, d'après cela, « Scop and Method », on saisit assez la haute ambition de l'auteur et l'on prévoit de reste les inégalités de l'ouvrage.

Les trois parties que comprend le volume ne sont pas toujours très faciles à distinguer entre elles et à entendre dans leur ensemble et dans leur objet. La première traite « *the problem of genesis* ». Le premier chapitre marque le caractère général de l'évolution. Elle est toujours en partie double; elle est psychophysique. Dans le deuxième chapitre, « Comparative Conceptions », l'auteur constate que les variations qui se produisent sous l'action de la sélection naturelle et fonctionnelle sont, elles aussi, psychophysiques. C'est récemment, dit l'auteur, que l'on a appliqué en psychologie la théorie de la sélection des variations congénitales. Il existe pourtant une loi absolument générale : la vie se résume elle-même : il y a « récapitulation », aussi bien dans le développement individuel que dans l'évolution spécifique, en sorte que le développement de l'individu reproduit et résume toute la série de l'évolution de la race. « La direction de l'évolution » (chap. III) est donnée par la détermination psychophysique de l'individu « bodily and mentally », par l'évolution psychophysique de l'espèce et en troisième lieu par ce fait que ces deux formes de détermination collaborent de telle sorte que la détermination de la race coïncide avec la détermination de l'individu. Ces chapitres sont surtout un exposé du problème.

La deuxième partie a pour objet « la méthode de l'évolution ». Elle n'est que le remaniement des articles parus depuis 1895 sur « la sélection organique » dont s'occupèrent en même temps les professeurs Osborne et Lloyd Morgan. A la suite de la polémique suscitée par cette publication, l'auteur a tenté de remettre les choses plus sérieusement au point. Nous doutons toutefois qu'il soit parvenu à y introduire de l'unité et si chaque chapitre est fort clair, l'ordre de l'ensemble ne l'est pas toujours.

Très habitué à la précision des dictionnaires, Baldwin a pris la bonne précaution de faire un petit chapitre de « terminologie ». C'était indispensable. La sélection organique est le maintien et le développement des variations congénitales en conséquence et en fonction de l'adaptation individuelle ; l'orthoplasie, — sur laquelle nous trouvons un excellent et original chapitre, — est l'influence directrice et déterminante de la sélection organique sur l'évolution ; et les influences

orthoplastiques sont toutes les actions et adaptations, — plasticité organique, imitation, intelligence, — considérées comme dirigeant le cours de l'évolution par le moyen de la sélection organique.

Le principal argument de l'auteur contre le lamarckisme et contre la transmission des caractères acquis (chap. IV, p. 55 et suiv.) est à la fois biologique et social. Si le lamarckisme était vrai, il en résulterait qu'un enfant pourrait faire par instinct ce que ses deux parents ont déjà fait, par exemple parler. De plus, il n'y aurait place pour aucune originalité, avec une substance nerveuse ainsi fixée. D'autre part, socialement la transmission est possible et l'enfant peut apprendre par imitation à faire quelque chose que son père a fait sans avoir hérité de son apprentissage. Il faut donc ajouter aux facteurs plus haut définis ces facteurs sociaux que l'auteur a eu le mérite de mettre en relief avec beaucoup d'insistance et quelque précision, à savoir, la *Tradition* qui est la transmission des habitudes acquises de génération en génération, indépendamment de l'hérédité physique, et l'*Hérédité sociale* qui est le processus par lequel l'individu de chaque génération acquiert la matière de la tradition et développe en lui les habitudes et les usages de sa race.

La psychologie, comme on le voit, n'a guère de place, — sauf un chapitre un peu inattendu sur l'esprit et sur le corps et sur le « dualisme psychophysique », — dans les deux premières parties de l'ouvrage. La troisième nous est surtout donnée comme critique. Elle a pour objet de déterminer les limites, la portée et la valeur de la méthode génétique dans la science et dans la philosophie. C'est le développement le plus considérable de l'œuvre et aussi le plus original et surtout le plus aventureux. Nous sommes persuadé d'ailleurs que cette sorte d'inquiétude d'esprit dans laquelle se sent le lecteur presque continuellement tient à la mise en œuvre beaucoup plus qu'aux idées elles-mêmes. Il est infiniment regrettable que l'auteur n'ait pas cru devoir chercher un procédé de composition plus apparent pour résumer une aussi vaste enquête.

Le caractère de cette psychologie à laquelle l'auteur fait en critique l'application de sa méthode génétique est de reposer presque constamment sur des analogies biologiques. Le point de vue et le vocabulaire en sont identiques. On y considère à la fois le développement de l'individu et celui de l'espèce. On y reconnaît une action sélective de la pensée, « *selective thinking* », c'est-à-dire « la détermination du courant de la pensée en tant qu'elle possède une tendance ou direction de mouvement, aussi bien dans l'histoire mentale de l'individu que dans le développement de l'esprit et de la connaissance dans le monde ; » et on trouve en effet une excellente description « de la sélection des idées par l'attention », qui est « une fonction d'organisation, une fonction qui se développe avec le développement de la connaissance, qui reflète l'état de cette connaissance et qui maintient dans toute son intégrité le système des données déjà orga-

nisées dans l'expérience ». En d'autres termes, il y a une loi commune au monde biologique et au monde social, c'est celle de l'adaptation motrice, soit au milieu physique, soit au milieu social. Dans l'un et l'autre cas, cette sélection a pour condition et point d'appui, pour « plate-forme », les habitudes acquises, et pour cause déterminante, dans le milieu physique, le surcroit de mouvements des membres qui entrent en jeu et, dans le milieu social, l'adaptation de l'attention. Et, dans l'un et l'autre cas, le résultat est une plus grande indépendance de l'individu à l'égard du milieu.

C'est à la lumière de ces idées que l'auteur aborde les plus difficiles problèmes comme ceux du monde extérieur, de la causalité, des « catégories », et de la « science génétique », qu'il fait reposer sur quatre axiomes contestables et dont il a illustré l'esprit et la méthode par une intéressante discussion de « la théorie biologique de l'histoire ».

Tel est, autant qu'il peut être résumé en quelques lignes, l'esprit de ce livre si riche et si divers. Outre la critique de forme sur laquelle nous n'avons déjà que trop insisté, nous croyons que l'auteur a abusé de la généralisation et de l'analogie. Dans les axiomes de la « science génétique », il a très nettement posé que les généralisations et les classifications de chaque science, « représentant un mode particulier de développement », ne peuvent être construits « par analogie, et a *fortiori* sur la base des généralisations et classifications correspondantes du mode inférieur ». Or nous avons vu que l'originalité de ce travail considérable était son caractère *biopsychologique*. Il n'est qu'une vaste analogie.

L.-G. Rageot.

G.-H. Howison. — The limits of evolution and other essays illustrating the metaphysical theory of personal idealism. New-York, the Macmillan Company; London, Macmillan and C°, 1901, un vol. in-12, xviii-396 p.

M. Howison a dédié ce recueil d'essais à quiconque s'intéresse sincèrement à la dignité de l'âme. Ils ont pour objet de servir à faire comprendre sa doctrine métaphysique de l'idéalisme personnel. Il n'y a que deux sortes d'existences : l'existence des esprits, et l'existence des phénomènes d'expérience. Tous les objets considérés comme matériels ne sont que des phénomènes dont l'ordre d'expérience est organisé par les formes spontanées de la conscience, formes dont l'unité constitue l'être substantiel de chaque esprit, par opposition à sa vie phénoménale. Le Temps et l'Espace, avec tout ce qu'ils contiennent, doivent toute leur existence à la corrélation essentielle des esprits, et la coexistence de ces esprits n'est qu'un rapport à la fois logique et moral. Elle sert à former un monde éternel, une sorte de cité de Dieu. Dieu est le type achevé des esprits, le lien vivant de leur union ;

il règne, non par la puissance, mais par la lumière et la raison; il est l'idéal impersonnel de chaque esprit, cause finale, et non pas cause efficiente. Les membres de cette République éternelle n'ont d'autre origine que leur rapport logique les uns avec les autres et avec Dieu. Ils ne naissent pas dans le temps, comme des choses dans un enchaînement de causes efficientes. Rien ne peut, en effet, leur être antérieur; ils *sont* simplement et constituent ensemble un ordre éternel. De plus, ils n'existent que par leur dépendance réciproque, par la cité qu'ils forment avec Dieu. Aussi sont-ils, vis-à-vis du monde naturel ou phénoménal, libres absolument, auteurs, et non sujets des lois de ce monde, n'obéissant qu'à leurs propres convictions. Ensemble, ils réalisent le κινοῦν ἀκίνητον, mieux que le Dieu solitaire d'Aristote. Ce que l'on appelle aujourd'hui l'évolution est le mouvement des choses mobiles vers le terme d'un idéal commun; mais par cela même que le monde des esprits est le principe d'un tel mouvement, ce monde ne peut être ni le produit ni le sujet de cette évolution. Elle ne règne que dans le monde des phénomènes, et si elle gouverne les esprits individuels, c'est dans la limite où, par le fait de différer de Dieu, ils sont encore, en un sens, en contradiction avec leur idéal et soumis à la loi de s'en rapprocher. Cette manière de considérer le monde des esprits comme un circuit de relations morales doit modifier profondément nos idées de création, de rédemption, de régénération. Ce sont là autant d'expressions symboliques : si l'office de Dieu à l'égard des esprits n'est pas un événement, un acte causal dans le temps, le mot création veut dire simplement que Dieu est un agent moral, que son essence est une conscience parfaite, dont le rôle est d'assurer, par son immuable perfection, la liaison des esprits sans laquelle le monde ne serait pas; la création n'est donc que la dépendance des esprits par rapport à leur idéal commun, et elle est, par cela même, synonyme de rédemption et de régénération. Ces termes expriment ainsi les symboles de la réalité éternelle et la plus profonde, la plus essentielle aussi et la plus étonnante. La clef de cette doctrine se trouve dans la substitution partout des causes finales aux causes efficientes.

Outre l'essai sur les limites de l'évolution qui donne à ce volume son titre, l'auteur traite successivement de la poésie considérée comme représentant l'art à son plus haut degré, des rapports de la religion et de la raison, de l'immortalité et de sa preuve positive, enfin de l'accord de la liberté et du déterminisme. Ces études servent d'illustrations à sa doctrine; elles sont toutes très dignes d'intérêt, et pour l'élévation de la pensée et pour la variété des détails qui témoignent de beaucoup d'érudition. Mais que vaut cette métaphysique? Sans entrer dans une discussion pour laquelle la place nous manque, nous nous bornerons à dire que M. Howison paraît avoir négligé de donner de ses affirmations une démonstration rigoureuse. L'idéalisme dont il se réclame ne peut se justifier que s'il s'appuie sur une théorie

exacte de la connaissance, c'est-à-dire sur une constatation scrupuleuse de la vraie nature de l'idée, en même temps que sur un principe évident par lui-même, dont tous les autres principes ne sont que les conséquences ou les spécifications. Tout système qui ne repose pas sur ce double fondement, ne rencontre que par hasard telles ou telles vérités particulières, comme on en trouve assurément ici, mais est impuissant à les coordonner sans contradictions, et n'est, en somme, qu'une aventure d'esprit.

A. P.

II. — Psychologie.

P. Malapert. — Le caractère. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale*, 305 p., Paris, O. Doin, 1902.

M. Malapert nous indique, dans un avant-propos, le but qu'il s'est proposé en écrivant son livre sur le caractère. Il a voulu « par une étude historique et critique des principaux travaux — particulièrement des plus récents — consacrés à cette question d'une complexité déconcertante, rechercher quelle est actuellement la position du problème, en quels divers sens on a poursuivi la solution, sur quels points il semble qu'il y ait accord, quelles lacunes aussi et quelles incertitudes subsistent encore ».

D'une manière générale, il me parait que le livre répond très bien aux intentions de l'auteur. Il est clair et net, bien composé, bien informé, judicieux, exact et impartial. M. Malapert qui avait publié des travaux personnels sur la question du caractère, a cru devoir s'effacer et n'accorder à ses propres conceptions qu'une place assez modeste pour représenter plutôt l'ensemble du mouvement contemporain. Son livre, intéressant et instructif, sera lu et consulté avec profit. Je ne puis guère en donner ici un résumé proportionnel, puisqu'il est déjà lui-même, dans un grand nombre de parties, un résumé des travaux déjà connus des lecteurs de la *Revue*, et je me bornerai à donner quelques indications sur sa composition et à signaler quelques-unes des conclusions de M. Malapert.

Il comprend sept chapitres, outre un avant-propos et une conclusion. Le premier chapitre est consacré à l'éthologie, son objet, sa méthode. Sans contester toute légitimité à l'emploi de la déduction, et sans méconnaître la nécessité de recourir dans la mesure du possible, aux lois générales de la psychologie analytique, M. Malapert estime que la méthode la plus sûre et la plus féconde doit consister, actuellement, à partir de l'observation. C'est, « si l'on peut dire, la méthode clinique, faite essentiellement d'observation, de comparaison et de prudente induction ». Une prédominance trop considérable accordée à la méthode déductive, exposerait à substituer aux faits des vues

de l'esprit, à méconnaître une trop grande partie de la réalité observable.

Le deuxième chapitre traite des facteurs du caractère. L'auteur y examine la question des influences de l'hérédité, du sexe, de la race, des causes physiques (climat, température, sol, habitants, etc.), de la nourriture, des lésions organiques, des causes morales. « C'est, dit-il, la volonté même qui est l'agent le plus puissant de transformation, ou mieux de création personnelle du caractère. L'auteur du caractère acquis de chaque personne, c'est, dans une très large mesure, la personne elle-même. »

Dans le chapitre III, l'auteur étudie les théories métaphysiques proposées pour rendre compte du caractère individuel. Il conclut avec Höffding que « l'individualité psychique est l'une des limites positives de la science ». La science doit respecter cette limite, la métaphysique peut tenter de la dépasser, mais si ses solutions peuvent avoir leur valeur, « elles seront toujours, sinon complètement arbitraires et imaginatives, du moins hypothétiques et non scientifiques ».

L'étude positive du caractère individuel peut prendre deux voies différentes, l'une surtout physiologique, l'autre surtout psychologique. La première a conduit à rattacher étroitement le caractère aux tempéraments et ce sont les théories du tempérament que M. Malapert expose, discute dans son quatrième chapitre. Après avoir indiqué ce qui a été dit sur la question depuis Parménide, Aristote, Hippocrate, Galien, jusqu'à M. Fouillée et M. Manouvrier, il aboutit à des conclusions fort sceptiques sur les services que la théorie du tempérament peut rendre à la théorie du caractère, et cela pour deux raisons essentielles : « En premier lieu, le concept même du tempérament est des plus indécis, obscur, confus, et nos connaissances physiologiques à cet égard sont encore extrêmement vagues et tout à fait insuffisantes pour fournir une théorie explicative; en second lieu, le passage qu'on tenterait d'établir entre une théorie et une description biologiques des tempéraments et une théorie et une description psychologiques des caractères, serait nécessairement artificielle et arbitraire. »

Ainsi, « une analyse, une description, une classification *psychologiques* » voilà ce qui, pour l'instant, nous semble seul possible. Le chapitre V est consacré aux théories psychologiques du caractère, l'auteur y recherche « quelle conception se sont faite du caractère les auteurs qui se sont placés à un point de vue proprement et strictement psychologique ». Leur réponse à cette question : « Étant donnée une personne, qu'est-ce au juste qui constitue son caractère?... Qu'est-ce qui, en dernière analyse, la particularise et la rattache à un type déterminé? » Il conclut que les véritables éléments psychologiques du caractère doivent être cherchés dans les formes et modalités sous lesquelles apparaissent les diverses fonctions fondamentales de la vie psychique dans les divers individus. « Les véritables éléments du caractère, ce ne sont pas : la sensibilité, l'activité, etc., ce sont les

modes ou *formes* de la sensibilité, de l'intelligence, etc. Déterminer les éléments psychologiques du caractère d'un individu, ce sera donc définir les aspects caractéristiques, vraiment typiques, sous lesquels se présentent en lui les fonctions générales de la vie psychique. »

Passant à un nouveau point de vue, M. Malapert aborde la question des lois de composition, de corrélation des éléments du caractère. Il pense que l'on doit pouvoir rencontrer entre les divers éléments qui constituent l'individualité psychique de chaque homme, des lois de coordination et de subordination. Il rappelle et résume les recherches qu'il a faites jadis et exposées ailleurs, sur les faits où ces lois se manifesteraient; il expose et examine les difficultés qu'on lui a signalées.

Le chapitre VI traite de la classification des caractères. M. Malapert juge que ce problème présente des difficultés considérables, peut-être insolubles, et que les nombreuses classifications qui ont été proposées ne peuvent être considérées comme véritablement scientifiques, à cause de notre ignorance des lois de combinaison et peut-être aussi à cause de la nature même de ces lois. Il expose et discute ces classifications qui « apparaissent au premier abord bien peu cohérentes entre elles et bien individuelles », mais dans lesquelles on retrouve un certain nombre d'éléments constants, un « assez grand nombre de caractères très réels, très concrets, très suffisamment précisés », qui, sous des noms parfois différents, « sont reconnus par tous ou presque tous les auteurs ».

Dans le chapitre VII, M. Malapert passe au point de vue pathologique et étudie les caractères anormaux et morbides. Il expose et critique différents travaux, et conclut que ce que nous possédons sur ce sujet semble fort loin d'être définitif, et qu'on devra peut-être admettre « qu'une classification des caractères anormaux et morbides devrait suivre pas à pas la classification des caractères normaux, de telle sorte qu'elles se compléteraient et, dans une certaine mesure, se vérifieraient l'une par l'autre ».

« De cette excursion à travers les diverses tentatives qui ont été faites pour élucider la question si délicate et si complexe du caractère, est-il possible de tirer quelques conclusions positives ou du moins quelques indications générales? » Telle est la question que M. Malapert se pose dans sa conclusion. Au premier abord, dit-il, on a l'impression d'une confusion extrême, dont ne se dégage aucun accord de réelle portée. C'est peut-être là une illusion. Elle est due à l'imprécision même du vocabulaire psychologique, les mêmes termes étant employés par des auteurs différents pour désigner différentes réalités. Elle est due encore à ce que la discussion des théories amène facilement les auteurs à exagérer les oppositions; des différences de nuance, de degré, prennent alors l'apparence d'une contradiction formelle. En somme, des travaux auxquels a donné lieu l'étude du caractère, « se dégage un certain nombre d'affirmations ou tout au moins de direc-

tions générales, sinon d'opinions communes, qu'il n'est pas sans intérêt de noter ». On tend, par exemple, à substituer aux anciennes questions métaphysiques, des problèmes proprement psychologiques, de caractère positif et expérimental, à abandonner d'autre part l'antique théorie des tempéraments et à renoncer à cette direction physiologique pour prendre une direction strictement psychologique, à procéder par observations précises et méthodiquement conduites. Et M. Malapert conclut ainsi : « Il y a lieu de croire qu'une science aussi nouvelle que l'est l'éthologie, est condamnée pour longtemps encore à des tâtonnements, à des recherches discursives et dispersives, à des essais provisoires de coordination et de mise au point ; mais il est permis d'espérer que ses progrès deviendront de plus en plus rapides puisque, dès aujourd'hui, elle a réuni de très précieux matériaux et qu'elle semble bien en possession d'une idée précise de son objet, de ses limites et de ses méthodes, ce qui, pour une science encore inchoative, est peut-être, après tout, l'essentiel ».

Peut-être, d'après son propre exposé même, trouvera-t-on M. Malapert un peu optimiste dans ses appréciations. En somme on peut admettre, je crois, que l'analyse psychologique des caractères a déjà donné des résultats intéressants et qui peuvent être universellement acceptés. On pourrait y rattacher des monographies comme celles qui ont paru dernièrement sur la timidité, dont la valeur est réelle et que M. Malapert, si je ne me trompe, n'a pas mentionnées. Sur bien des points, en ce qui concerne certaines considérations générales sur le caractère, ou les principes de la classification, par exemple, les discussions continuent et si des idées justes ont été émises, si la bonne direction a été indiquée, il s'en faut que l'accord soit complet. Enfin sur les facteurs du caractère, sur les lois générales de sa formation et de sa transformation, nous savons réellement bien peu de chose et nous en sommes réduits à des formules très vagues et très peu sûres. C'est dire que l'utilité pratique de l'éthologie est encore assez mince. Elle se réduit à peu près aux ressources plus considérables que peut offrir, même à une action empirique et tâtonnante, une analyse plus minutieuse et une connaissance un peu moins incomplète de la matière à manier. Cela tient sans doute à des causes profondes sur lesquelles je n'insisterai pas, mais qui sont sans doute celles qui empêchent, à mon sens, la classification synthétique des types psychologiques, ou qui, du moins, se rattachent étroitement à elles.

FR. P.

Dr G. Le Bon. — PSYCHOLOGIE DE L'ÉDUCATION. 1 vol. in-12, 304 p., Paris, Flammarion, 1902.

Avec un titre d'allure toute scientifique, le nouvel ouvrage du Dr Le Bon est avant tout un violent réquisitoire contre l'Université,

ses professeurs et ses méthodes, qui a trouvé son occasion dans la récente réforme de l'enseignement secondaire et ses arguments dans les innombrables documents de l'enquête. Au point de vue extérieur, l'universitaire, tel que nous le dépeint l'auteur est un homme plutôt mal élevé, aux manières gauches et embarrassées, mal à son aise dans le monde, où il jouit d'une considération médiocre, « immédiatement au-dessus du vétérinaire et fort au-dessous du pharmacien » ; au point de vue du caractere, c'est un esprit vaniteux et timide, aigri de ne pas se voir apprécié au *prorata* de ses diplômes et de ses prétentions, et prêt à verser par dépit dans les pires erreurs révolutionnaires; au point de vue intellectuel enfin, c'est un cerveau qui a pu être intelligent parfois, mais rétréci, atrophié par la préparation des concours, « bon tout au plus à faire ânonner des leçons ou à faire passer des examens au fond de quelque province », et rentrant le plus souvent dans la classe des « idiots savants ». Le portrait parait assurément peu flatté. Est-il exact ? Je le demande à tous ceux qui connaissent nos professeurs, et qui savent combien on compte parmi eux d'intelligences d'élite, d'hommes de cœur, modestes et dévoués, de fins lettrés et de savants distingués, capable de faire honneur à l'Université et à la France.

Si le personnel de l'Université vaut incontestablement beaucoup mieux que ne le prétend le Dr Le Bon, que faut-il penser de son enseignement ? Il est détestable, nous dit l'auteur, routinier, arriéré, encore tout imprégné des méthodes scolastiques ; comme au temps de Montaigne, il s'adresse exclusivement à la mémoire et néglige totalement la culture du jugement et la formation du caractère ; c'est en lui qu'il faut chercher « la cause principale de notre décadence ».

Voilà des critiques bien excessives pour être équitables et qui se détruisent par leur exagération même, puisque aussi bien l'on ne voit pas que les savants, les médecins, les ingénieurs formés par nos méthodes universitaires le cèdent en rien à ceux des autres nations. On ne saurait d'ailleurs arguer de ce fait, signalé par M. Le Bon à la suite des dépositions de l'enquête, que les meilleurs d'entre nos bacheliers ont vite fait d'oublier après l'examen la majeure partie de ce qu'ils ont si laborieusement appris. Cet oubli est souvent plus apparent que réel, et le dommage est médiocre pourvu que subsistent avec les grandes lignes de la science les formes de pensée et les habitudes d'esprit obtenues au cours de l'acquisition des connaissances. On répète sans cesse après Montaigne que « mieux vaut une tête bien faite qu'une tête bien pleine »; mais je n'imagine pas que l'on puisse former une tête autrement qu'en la remplissant convenablement, et les grandes lignes mêmes de la connaissance ne s'établissent solidement que sur le fond des détails destinés à être oubliés.

Cela ne veut pas dire que tout soit pour le mieux dans la meilleure des Universités, et qu'il n'y ait rien de fondé dans les critiques de

l'auteur, ramenées à de justes proportions. On peut constater malheureusement chez beaucoup de nos professeurs une tendance fâcheuse à abuser de l'érudition, à multiplier les dates et les menus faits dans l'enseignement de l'histoire, à insister outre mesure sur les subtilités grammaticales, sur les curiosités étymologiques, sur les formes métriques les plus rares, sur les détails bibliographiques les plus insignifiants dans l'enseignement de la grammaire et de la littérature. Il semble que nos jeunes agrégés aient à cœur d'infuser à leurs élèves la totalité de leurs connaissances et transportent tels quels dans l'enseignement secondaire les procédés et les méthodes de l'enseignement supérieur. Cela tient à un défaut de préparation pédagogique très justement mis en lumière par le D^r^ Le Bon et que j'ai déjà moi-même antérieurement signalé. De ce mal l'auteur rend les Universités responsables, et en cela il a tort et raison tout à la fois. Il a tort en ce que les Universités, dont l'enseignement s'adresse à un public de plus en plus nombreux, ont pour mission principale non pas de former des professeurs, mais de propager la haute culture littéraire et scientifique. La vérité c'est qu'il importe grandement d'instituer dans les Facultés des lettres un sérieux enseignement pédagogique spécialement destiné aux futurs éducateurs de la jeunesse : la culture morale de nos élèves trouverait à y gagner bien plus encore que leur culture intellectuelle.

M. Le Bon est en effet entièrement dans le vrai lorsqu'il déplore d'autre part l'insuffisance de l'éducation proprement dite dans nos établissements d'enseignement secondaire. Par qui cette éducation serait-elle donnée ? Par les proviseurs et les censeurs ? Ils sont trop loin, absorbés d'ailleurs par les soins de l'administration générale et par un travail de bureau sans cesse croissant. Par les professeurs ? Ils sont mal placés pour cela et trop souvent ne s'en soucient guère. Par les répétiteurs ? Ils s'en tiennent d'ordinaire à la discipline, non par mauvaise volonté, mais parce qu'ils ignorent l'importance de leur mission éducative et les procédés à suivre, que nul malheureusement ne songe à leur faire connaitre. En somme il n'y a guère d'autre éducation donnée que celle qui ressort naturellement de l'enseignement lui-même : c'est beaucoup assurément, mais ce n'est pas assez, comme le reconnaissent ceux-là mêmes qui, comme Herbart, sont le plus tentés d'accorder à l'instruction une valeur éducative prépondérante. Le remède serait incontestablement dans une réforme profonde du répétitorat, réforme que beaucoup réclament, mais que l'on entend mal d'ordinaire, lorsqu'on se propose simplement de transformer les répétiteurs en autant de professeurs, confondant ainsi des attributions qui doivent demeurer distinctes. Il faudrait au contraire avant tout en faire des éducateurs en les préparant à leur tâche par une solide culture pédagogique; quant au rôle qui leur revient naturellement dans l'enseignement proprement dit, j'aurai bientôt occasion de le préciser. Mais j'ai hâte d'arriver à ce que l'on peut appeler la partie positive et

dogmatique de l'ouvrage, en négligeant nombre de critiques qui ne sont point cependant sans intérêt.

L'auteur croit pouvoir résumer ses théories pédagogiques dans cette brève formule qui sert d'épigraphe à son livre : « l'éducation est l'art de faire passer le conscient dans l'inconscient ». Cette formule, je n'hésite pas à le déclarer, est loin de me satisfaire. Exactement applicable aux exercices corporels et à l'apprentissage des arts mécaniques, partiellement juste en ce qui concerne l'éducation morale qui consiste principalement mais non pas exclusivement à faire contracter de bonnes habitudes, elle devient radicalement insuffisante dans le cas de l'enseignement proprement dit. Elle me parait ici singulièrement vague et susceptible des interprétations les plus diverses. Ceux-là s'y conforment en réalité qui, dans l'enseignement de la grammaire par exemple, énoncent d'abord la règle et la font ensuite appliquer jusqu'à ce que l'application se fasse d'une manière automatique et inconsciente; et cependant cette méthode est à bon droit condamnée par la pédagogie contemporaine. On pourrait peut-être soutenir que la méthode inverse qui fait trouver la règle par l'accumulation des exemples consiste justement au contraire « à faire passer l'inconscient dans le conscient ». D'une manière générale l'enseignement a pour but non d'abolir mais d'éclairer la conscience. Tel est particulièrement le cas en morale, en logique, en psychologie : quand on enseigne à l'élève les lois de la mémoire ou du raisonnement, quand on développe devant lui le mécanisme des méthodes scientifiques qu'il a déjà maintes fois appliquées, quand on lui explique les phénomènes de l'accommodation de l'œil aux distances, ne cherche-t-on à le rendre conscient de ce qui se produit naturellement chez lui à l'état inconscient? Au fond la formule de M. Le Bon est l'indice non équivoque d'une tendance fâcheuse à restreindre la valeur de la spéculation et à subordonner complètement la théorie à la pratique. Et ce n'est point là une vaine crainte que j'exprime, comme il ressort clairement de l'ensemble de l'ouvrage. Ce que l'auteur reproche le plus amèrement à l'enseignement universitaire, c'est son caractère trop spéculatif. Il se défend d'être utilitaire, mais il tombe dans les pires excès de l'utilitarisme lorsqu'il place les ingénieurs sortis de l'École des arts et métiers au-dessus de ceux que forment l'École polytechnique ou l'École centrale, ou lorsqu'il préconise un enseignement destiné à former surtout des praticiens. Certes l'enseignement professionnel ne saurait être négligé sans inconvénient; il doit être au contraire encouragé, étendu, perfectionné; mais il ne peut suffire aux besoins d'une grande nation comme la nôtre. Quelles que soient les nécessités de la lutte économique, si la pratique a sa valeur, la science pure a aussi la sienne, et je ne puis m'empêcher de citer ici ces magnifiques paroles d'un grand philosophe utilitaire que M. Le Bon ne saurait récuser : « pour dire la vérité tout entière, de même que malgré les obligations que nous avons à la lumière, qui nous permet de diriger

nos pas, de cultiver les différents arts, de lire et de nous reconnaître mutuellement, la vue même de cette lumière l'emporte en importance et en beauté sur les multiples avantages que nous lui devons, de même la contemplation pure des choses telles qu'elles sont, sans aucun mélange de superstition ou d'imposture, d'erreur ou de confusion, a en elle-même plus de grandeur et de dignité que tout le profit des inventions humaines » (Bacon, *Nov. Org.* I, aph. CXXIX). Il ne faut pas oublier d'ailleurs que les merveilles de notre industrie ont leur origine dans les travaux de purs spéculatifs, et l'on pourrait faire remarquer que la grande découverte qui a révolutionné la médecine contemporaine est due non à un praticien, mais à un savant, et, qui plus est, à un universitaire.

Cette critique générale va trouver sa justification dans l'examen des méthodes proposées par M. Le Bon pour les différentes branches de l'enseignement. Obligé de me borner je me contenterai de prendre quelques exemples typiques. Pour l'enseignement des langues l'auteur recommande un procédé qui lui a, paraît-il, admirablement réussi pour l'étude de l'anglais. Sans grammaire, sans dictionnaire, on lira d'abord un certain nombre de textes en s'aidant d'une bonne traduction ; puis on s'attachera à lire, cette fois sans traduction, des textes faciles, d'une lecture agréable, de préférence des romans traduits du français, jusqu'à ce que l'on puisse enfin, au bout de quelques semaines, aborder des textes originaux et plus difficiles. Je n'hésite pas à le reconnaître, le procédé, que j'ai moi-même employé avec quelques variantes, pour l'étude de l'italien, est excellent, s'il s'agit uniquement d'arriver à lire avec une certaine facilité des ouvrages écrits dans une langue étrangère, particulièrement des livres de science, d'histoire ou de philosophie. Mais est-ce bien là le seul profit que l'éducation cherche à retirer de l'étude des langues, mortes ou vivantes ? On ne saurait l'admettre sans être logiquement conduit à la suppression pure et simple de cet enseignement : nombre d'élèves en effet n'auront jamais occasion de se servir de l'anglais ou de l'allemand, non plus que du grec ou du latin ; et pour les autres, il leur sera toujours loisible, au témoignage de M. Le Bon, d'apprendre en quelques semaines ce qu'ils auront besoin d'en savoir. En ce qui concerne les mathématiques, M. Le Bon a entièrement raison lorsqu'il se plaint de ce qu'on les enseigne d'ordinaire d'une manière beaucoup trop abstraite, surtout au début, sans les rattacher comme il convient aux sciences du concret, et aussi de ce qu'on néglige d'en montrer les applications. Ce sont là des plaintes que Herbart avait déjà formulées avec beaucoup de force. Mais notre auteur me paraît tomber dans l'exagération lorsqu'il parle de proscrire la géométrie euclidienne et de ramener toutes les mathématiques à des graphiques, témoignant ainsi une fois de plus de son dédain pour la spéculation. Enfin, en ce qui concerne les sciences physiques et naturelles, M. Le Bon est dans le vrai lorsqu'il proclame la nécessité de mettre sous les yeux des élèves de nombreux

échantillons de minéraux, de plantes et d'animaux, de les habituer à l'observation, de les familiariser avec le maniement des appareils et la pratique des expériences, et aussi de leur *faire lire le récit authentique des grandes découvertes*, lecture dont on ne saurait exagérer l'importance; mais il se trompe lorsqu'il parait vouloir borner là l'enseignement tout entier, en proscrivant les classifications, les formules mathématiques et tout ce qui présente un caractère nettement spéculatif. Il néglige trop, ce semble, l'enseignement synthétique et didactique, qui fait l'objet du *cours* proprement dit, et qui est nécessaire pour coordonner les résultats acquis, fournir des aperçus d'ensemble et des vues systématiques. Il oublie trop d'ailleurs que les procédés qu'il recommande sont pour la plupart matériellement inapplicables dans les classes trop nombreuses de nos grands établissements d'enseignement secondaire.

La vérité, c'est qu'il importe de combiner les méthodes analytiques et expérimentales préconisées par l'auteur avec les méthodes synthétiques et didactiques qui dominent trop exclusivement dans l'enseignement universitaire; et c'est ici qu'apparait ce rôle important des répétiteurs auquel je faisais allusion plus haut. Pendant que les professeurs conserveraient le soin de l'enseignement synthétique, les répétiteurs seraient chargés de l'enseignement analytique et en quelque sorte expérimental. Dans la section des langues étrangères, ils converseraient le plus souvent possible avec leurs élèves en anglais ou en allemand; dans la section des langues mortes, ils s'attacheraient à lire avec eux, sans commentaires grammaticaux ou philologiques, des textes beaucoup plus longs que ceux que l'on explique d'ordinaire dans les classes; dans les sections scientifiques enfin ils seraient chargés de mettre sous les yeux des enfants, pris par petits groupes, des échantillons de plantes, de végétaux ou de minéraux, de les familiariser avec le maniement des appareils de physique, de leur faire exécuter les manipulations les plus faciles et les plus usuelles, etc. La réforme supposerait nécessairement une organisation nouvelle, une augmentation notable du nombre des répétiteurs, recrutés avec soin parmi les licenciés, et aussi une réduction proportionnelle du nombre des professeurs; mais elle aurait sans aucun doute les plus heureux résultats, et je ne vois pas qu'elle se heurte à des difficultés pratiques insurmontables.

Je me vois forcé d'arrêter là ce compte rendu, à la fois bien long et bien incomplet, d'un ouvrage qui présente en somme un très réel intérêt et mérite d'être recommandé aux lecteurs. Il faut savoir grandement gré à l'auteur d'avoir signalé, avec bien d'autres, certains vices incontestables de notre enseignement et de notre organisation universitaire; il faut reconnaitre ce qu'il y a de pratique et de vraiment utile dans quelques-unes des réformes qu'il propose; mais on ne doit pas hésiter à blâmer chez lui un parti pris d'hostilité manifeste, qui méconnait le bien en grossissant démesurément le mal, comme aussi un uti-

litarisme outré, qui se réclame bien à tort de l'exemple de l'Allemagne et de l'Angleterre, et dont la stricte application amènerait fatalement la ruine de la haute culture littéraire, scientifique et philosophique dans notre pays.

MARCEL MAUXION.

Joseph Jastrow. — FACT AND FABLE IN PSYCHOLOGY (*Le fait et la fable en psychologie*). 1 vol., 1900. Boston and New-York. Houghton, Mifflin and Company, XXIII-375 p.

Jastrow vient de réunir en volume une série d'articles publiés depuis 1888, dans différentes revues et particulièrement dans le *Popular Science Monthly* sur des questions d'ordre général, mais qui ont des rapports étroits avec la psychologie. Le titre l'indique suffisamment et il n'aurait pu être mieux choisi. Le volume contient neuf chapitres et dans chacun le fait et la fable sont mis en parallèle et la logique sévèrement conduite révèle au lecteur des connaissances précises et documentées.

Le premier chapitre traite de *l'occultisme moderne* (1-47); c'est l'article publié dans le *Popular Science Monthly* en septembre 1900. Ce sont des pages qui posent des jalons solides dans le domaine si flou et si séduisant de la métapsychie, où la broderie se plaît à enguirlander de chaos et de halo le moindre et le plus insignifiant fait dont le hasard facilite la réalisation. La nature, l'historique et l'objet des sciences occultes sont passés en revue et l'auteur nous donne des connaissances précises sur la théosophie, l'alchimie, l'astrologie, la phrénologie, les sciences occultes religieuses, et il essaye de dégager la partie psychologique de toutes les interprétations et les systèmes idéologiques qui font le bonheur de la foule et la spécialité de certaines intelligences d'élite, trop métaphysiciennes pour prendre quelque solide bâton de voyage dans l'excursion poétique de l'au-delà et trop peu instruites pour savoir ce que c'est qu'une recherche scientifique. Les dogmes de Mme Blavatsky sont clairement exposés (paragraphe III).

Le second chapitre concerne le *problème des recherches psychologiques* (47-75) et n'est que la reproduction de l'article publié dans le *Harper's Monthly Magazine* (june 1889). Jastrow analyse successivement l'attitude de la science vis-à-vis des phénomènes transcendantaux, l'attitude de la Société des recherches psychiques de Londres au point de vue psychologique et met en relief l'intérêt capital du problème, tant au point de vue scientifique qu'au point de vue sociologique. La solution de la Société des recherches de Londres ne contente guère l'auteur qui remarque, à juste raison, qu'elle ne résiste pas à un critérium scientifique rigoureux. Il faut éliminer par principe la manière dont le problème a été posé et si des investigations doivent être faites, il faut les diriger vers la recherche du problème psycho-

logique des coïncidences. Dans ce but, Jastrow procède à un examen minutieux de l'architecture des processus mentaux et dans quatre chapitres successifs il expose et il esquisse de quelle manière les processus mentaux peuvent jeter quelque lumière sur l'intelligence du problème.

Le troisième chapitre (73-102), *la logique de la télégraphie mentale* (*Scribner's Magazine*, octobre 1895), est des plus curieux et il est de nature à suggérer des vraies sympathies intellectuelles à ceux qui ont examiné, comme l'auteur, le problème et qui peuvent remarquer la logique si serrée du psychologue américain. Il fait observer à juste raison qu'une nouvelle observation ne demande pas un nouvel organe des sens ou une faculté nouvelle pour l'expliquer, mais une connaissance plus approfondie des éléments qui la constituent. Le dogme que la transmission de la pensée est explicable par la télépathie est une croyance; il y a d'ailleurs une tendance naturelle à exagérer l'individualité de nos moyens de pensée sans nous apercevoir des illusions dont nous sommes dupes. Le milieu sociologique et les idées ambiantes contribuent à faciliter la coïncidence des idées, coïncidences d'autant plus faciles qu'à la pensée humaine, grâce à sa puissance de discernement et de réflexion, des solutions s'imposent facilement. On peut expliquer logiquement les faits : les coefficients subjectifs et objectifs et surtout les rapports des processus subconscients des nombreux facteurs qui posent le problème, modèlent sans grande difficulté une coïncidence sur une autre. J'ai exposé dans plusieurs de mes travaux des conceptions dans le même ordre d'idées que M. Jastrow; j'avais essayé en plus de résoudre expérimentalement le problème de la télépathie et je crois être allé plus loin que lui, creusant le substratum subjectif de la mentalité réceptrice des hallucinations, en créant l'hypothèse de l'*harmonie intellectuelle préétablie*.

Le quatrième chapitre : *la psychologie de la déception* (*Pop. Sc., Monthly*, décembre 1888), le cinquième : *la psychologie du spiritualisme* (*Ibid.*, 1889, avril) et le sixième : l'*hypnotisme et les conceptions qui l'ont précédé* (*Cosmopolitan*, 1896, february), édifient cette possibilité d'interpréter les coïncidences, problème qui présente néanmoins de sérieuses difficultés pour l'interpréter complètement. Je recommande particulièrement les pages qui se réfèrent à la psychologie de la déception (106-134); l'analyse est nouvelle et très personnelle. Le chapitre sur l'hypnotisme (171-269) n'est qu'un historique du problème, mais très consciencieux et assez complet depuis les données de Greaterick et Gassner jusqu'aux modernes. Les origines du moderne spiritualisme (137-171) sont indiquées rapidement et il faut retenir après l'exposition des données générales de leurs hypothèses, que la psychologie peut expliquer bien des miracles, ne fût-ce que par l'analyse des croyances et de la mentalité des sujets qui subissent l'influence de ces doctrines.

Le chapitre (VII) sur *l'analogie* (236-275) nous édifie sur les éléments intimes de ce facteur avec le raisonnement; les exemples et les incursions de l'auteur dans le domaine des croyances populaires sont très heureuses.

Les chapitres suivants traitent de sujets un peu disparates : *l'œil de l'esprit* (The Mind's Eye) — *Pop. Sc. Monthly*, 1899, january, — *l'Inertie mentale* (Aegis, 1897, april), et l'étude des *mouvements involontaires* (*Pop. Sc. Monthly*, april et sept. 1892). Par l'expression de *l'œil de l'esprit*, Jastrow entend un système d'illusions, particulièrement visuelles, qui facilitent la perception d'une sensation et l'intelligence de bien de données qui échappent autrement à l'esprit conscient (275-295, chap. VIII). Les quelques pages sur *l'inertie mentale*, ne contiennent de personnel que quelques exemples; il expose autrement les idées connues : elles résultent surtout d'un arrêt psycho-moteur des images mentales. Elle se prêterait donc à une interprétation toute psychologique (chap. IX, 296-307). Dans le chapitre des mouvements involontaires, nous trouvons l'exposition d'une technique personnelle pour enregistrer les mouvements subconscients; l'appareil — l'automatographe — consiste dans une plaque de verre qui est mobile, grâce à des billes qui la supportent; elle est en relation avec un stylet vertical qui, inscrit sur du papier noirci, les déplacement, de la plaque mobile qui glisse sur l'autre, qui est en dessous. On pose la main sur la plaque mobile. Ce n'est donc que la classique table spirite que bien des laboratoires emploient plus ou moins modifiée. Il résulte d'après ses recherches qu'il y a des mouvements involontaires qui accompagnent la pensée du sujet en expérience. Jastrow n'a étudié que les mouvements subconscients spontanés; remarquons parmi ses tracés celui qui se réfère à un sujet en expérience écoutant un métronome : comme mouvements involontaires on enregistre des zigzags plus ou moins singulier. Je crois que Jastrow n'a pas délimité d'une manière rigoureuse le rôle de la suggestion du sujet en expérience, coefficient important pourtant pour l'intelligence du problème.

Le volume se termine par un travail sur *le rêve des aveugles* (*New-Princeton Review*, 1888, january), assez bien reçu par tous les expérimentateurs à l'époque où il a été publié. Il s'agit du dépouillement d'un questionnaire-interrogation se référant à 200 aveugles, dans l'Institution des aveugles de Philadelphie et de Baltimore. C'est le travail le plus sérieux sur la question des rêves des aveugles et à ma connaissance il n'existe aucun autre travail complet que les recherches du Dr E. Herrmann, déjà anciennes d'ailleurs (1838). Le questionnaire et les interrogations sont données *in extenso* et il serait intéressant de reprendre la question. Il résulte de son enquête que les aveugles de naissance n'ont pas de rêves visuels; le centre de la vision n'étant pas encore formé ou plutôt n'était pas encore apte à laisser des réminiscences dans l'organisme mental du sujet. Il en est de même pour ceux parmi les aveugles qui ont perdu la vue avant l'âge de cinq ans.

Ceux qui ont perdu la vue à partir de l'âge de cinq ans jusqu'à sept ans ont rarement quelques rêves visuels. Enfin, chez ceux dont la cécité est postérieure à sept ans, on constate l'existence des rêves visuels. Suivent l'exposition des observations des deux célèbres aveugles et sourdes-muettes : Laura Bridgman et Hellen Keller. Leurs rêves, quoique teints de nuances d'un coloris parfois complexe, paraissent dépourvus d'images visuelles, à l'avis de l'auteur; il s'agit seulement des images verbales, échos plutôt d'une éducation littéraire, que d'une analyse des facteurs psychologiques réels (337-371).

Tel est en résumé le contenu du volume de Jastrow. Il n'a pas l'unité réclamée par les lois classiques, mais il est bien intéressant et agite avec compétence et finesse les problèmes les plus importants de l'*interpsychologie*, comme dirait M. G. Tarde. On pourrait adresser à l'auteur un seul reproche, à savoir celui de ne pas avoir toujours une facture hautement philosophique : on remarque dans la grande majorité de ses chapitres qu'il s'adresse à un public amorphe, quelconque, et qu'il faut instruire avant de lui agiter les données nouvelles. Jastrow effleure de tout près la vulgarisation philosophique et on sent que son article a dû être encadré entre des articles avec des images payés au poids de l'or. Il faut être pourtant logique et reconnaître à Jastrow un grand talent de savoir exposer les choses au public; il semble connaître ce qu'il peut comprendre.

Je fais en passant ces réserves, car autrement le recueil des articles de Jastrow mérite tous les compliments des psychologues. On réfléchit avec lui : tout en nous exposant des faits connus, et il ne passe jamais dans la spéculation stérile des concepts métaphysiques. Personnellement, j'ai du plaisir à lire Jastrow, tout en pensant à l'école américaine contemporaine qui avance chaque jour le domaine des connaissances psychologiques ; j'écrit ces lignes en lisant un article de la *Revue* (1er août 1902) : « La démocratie américaine contre la science » qui semble déplorer l'absence de l'esprit philosophique aux États-Unis. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails de la question, mais la lecture d'un volume comme celui de Jastrow nous inspire confiance dans l'avenir des sciences expérimentales et particulièrement de la psychologie américaine, qui veut sortir du cercle étroit de la mesure des lignes et veut scruter la vie dans la conception la plus philosophique. Je connais un autre esprit, un danois celui-là, M. Lehmann, de Copenhague, qui a attaqué avec le même esprit scientifique les conceptions de l'au-delà. Lehmann a le seul avantage d'être resté toujours philosophe et de s'adresser à ses pairs et non à des millions de lecteurs. Mais peut-être ma critique n'est pas juste, car ces millions de lecteurs sont plus difficiles à être instruits et convaincus, que les psychologues de métier. A ce point de vue, Jastrow mérite tous nos éloges.

N. VASCHIDE.

III. — Esthétique.

Dr Paul Richer. — Introduction a l'étude de la figure humaine. Paris, Gaultier-Magnier.

M. le Dr Paul Richer ouvre dignement, par cette *Introduction*, une collection importante qui sera publiée sous ce titre : *La figure humaine*. Elle sera consacrée à l'étude de la forme humaine, sous tous ses aspects et dans toutes les conditions, aussi bien qu'à l'histoire de sa représentation par les artistes de tous temps et de tous pays. Savants et écrivains d'art contribueront à cette œuvre commune; elle sera illustrée abondamment et avec le plus grand soin.

L'introduction qui nous est offerte aujourd'hui traite en particulier de l'étude du nu, des rapports de l'art et de la science, et des problèmes d'esthétique pure qui s'y rapportent. Dans l'ensemble, j'accepte les vues de M. Richer. Je l'approuve tout à fait en ce qu'il dit sur l'excellence du nu, les nécessités de la technique, les défauts inhérents aux canons, à l'écorché, au modèle d'atelier, surtout, qui ne vit ni n'agit : en un mot, sur la condition de rester vrai, de voir et de rendre la *réalité*, mais la réalité sentie par une âme d'artiste et exprimée pour des yeux d'artiste.

Peut-être ne répéterais-je pas aussi expressément, d'après Guyau, que la fiction, pour l'art, est une limitation. Ne forçons jamais la valeur des mots en faveur d'une théorie esthétique particulière. L'art ne se propose pas tant de créer ou de refaire la vie, que de la comprendre mieux, de l'augmenter, de nous suggérer le sentiment d'un surplus de force, de grâce, de passion, de plaisir, par la synthèse et le choix des réalités vues. La fiction proprement dite, quand il y recourt, contribue également à produire en nous cette conscience plus entière de l'être et de l'action, et il a suffi aux grands artistes de tirer de la nature les accords si riches qu'elle renferme, quand l'ambition de la refaire les eut égarés. Cela même est arrivé quelquefois.

Mais j'en viens à l'objet principal de cette étude, qui est de montrer l'utilité de la science pour le peintre et pour le statuaire.

Qu'il n'y ait pas incompatibilité entre le génie du savant et celui de l'artiste, c'est une première thèse qu'on peut soutenir, en faisant certaines réserves. Le génie est une telle force, qu'il n'est pas borné de toute nécessité à un unique emploi. Il faut dire seulement qu'il ne s'emploiera pas à l'art, en l'absence d'un don spécial. Un Pasteur sans oreille ne ferait jamais un musicien. Et dès qu'un don spécial se rencontre, il y a chance pour que la machine intellectuelle soit gouvernée différemment. Le cas d'un Léonard ne saurait être généralisé. Tant d'autres exemples nous disent le contraire.

Que la science enseigne à mieux voir, à corriger la routine, c'est une autre thèse qui est incontestable. Autant du moins que l'artiste s'appuie sur elle sans lui obéir, et que, selon la juste expression de M. Richer, « la science propose, l'art choisit ». Si peu qu'on ait fré-

quenté les peintres, on a pu remarquer qu'ils font trop souvent prendre au modèle, pour exprimer une action, la pose de l'action, non pas telle qu'elle est vraiment, mais telle qu'ils la conçoivent, d'après l'œuvre d'autrui ou selon une observation incomplète. Un besoin d'harmonie, de balancement des lignes, les guide sans doute; encore convient-il de ne pas faire agir une figure à contre-sens. Si l'action à rendre est assez simple, le maniement d'un marteau, par exemple, ou la tenue d'un violoncelle, l'artiste se tirera aisément d'affaire. C'est autre chose pour des mouvements tels que le saut, la course, etc.; l'observation est ici plus difficile, et presque toujours fautive. La photographie instantanée a corrigé sur ce point bien des erreurs; les artistes grecs les évitaient mieux que les nôtres. On trouvera, sur ce sujet particulier, des pages du plus vif intérêt dans cette étude.

Reste une dernière thèse, relative à la progression simultanée de l'art et du savoir. Celle-ci est au moins insuffisante, à la prendre au sens le plus étendu, que M. Richer ne lui donne pas d'ailleurs.

Les progrès de la science n'ont point de rapports visibles avec l'apparition des individus de génie, des artistes spéciaux qui sont la gloire d'une époque; tel peuple qui enfantait les plus beaux génies aux temps de son ignorance n'en possède plus aux temps de son savoir.

Ils ne sont pour rien dans les influences secrètes du climat et de la race, influences si persistantes que la valeur relative des groupes humains, à l'égard des dons artistiques, ne change pas avec le développement des sciences, ou bien change pour des raisons qui y restent étrangères.

Ils comptent pour si peu, enfin, que l'art même qui en devrait tirer le plus de secours, l'architecture monumentale, est tombé chez nous à un état d'évidente infériorité, alors que tant de ressources s'offrent au constructeur, machines, modèles, matériaux, millions.

Bref, et sans nier l'importance des conditions secondes, nous arrivons toujours à constater que les conditions sociales demeurent les premières. Sous ce mot il nous faut comprendre aussi combien de données dont l'analyse serait des plus difficiles! Il ne suffit pas que la science soit, pour que l'art soit. La beauté de l'œuvre, la richesse de la production, viennent de ce que l'artiste apporte au monde de génie et de sentiment, de ce qu'il y trouve de croyance, de chaleur, de volonté, non de ce qu'il a lui-même de connaissances scientifiques ou de ce qu'il y rencontre de progrès matériels. Et c'est pourquoi je n'oserais envisager l'avenir de l'art avec autant de confiance que M. Richer, bien opposé en ceci aux vues décourageantes de Taine et de Renan, en me fondant seulement sur les rapports qui uniraient l'art aux progrès de la physiologie ou de la physique.

Mais ne préjugeons rien. La confiance, de toute façon, est une force, et cette terre n'est pas si vieille que notre soleil n'en puisse de

nouveau faire le tour. Dans la juste limite où il se tient, la pensée de M. Richer échappe du reste à ces diverses objections. Je le prie d'y voir des sujets de causerie plutôt que de critique, avec le témoignage du haut intérêt qui s'attache à ses travaux.

L. ARRÉAT.

Benedetto Croce. — ESTETICA COME SCIENZA DELL' ESPRESSIONE E LINGUISTICA GENERALE. Milano-Napoli, R. Sandron, 1902.

Ce nouvel ouvrage de M. Croce, — dont je veux dire tout de suite que c'est un bon et sérieux travail, — comprend deux parties : *théorie*, *histoire*. Dans la partie théorique, se trouvent reprises et ordonnées autrement les vues de l'auteur déjà exposées en un précédent travail, dont j'ai rendu compte ici même (janvier 1901). Je n'ai donc pas à refaire cette analyse, et je reviendrai sur ce point seulement, qui est d'ailleurs toute la thèse, — l'assimilation de l'esthétique, en tant que science de l'esprit, à la linguistique.

Il faudrait, nous dit M. Croce, pour que la linguistique fût, en regard de l'esthétique, une science spéciale, qu'elle eût pour objet une classe spéciale d'expression. Or, il n'existe pas, selon lui, de telles classes ; il est vain de distinguer entre la *langue* et le *style*. Les problèmes qui sont débattus dans la linguistique et l'obscurcissent, sont les mêmes qui embarrassent l'esthétique. On s'est demandé, par exemple, si la linguistique appartient à l'histoire ou à la science, et, comme science, à l'ordre des sciences *naturelles* ou bien à celui des sciences *psychologiques*. De même les uns, confondant l'expression esthétique avec l'expression physique, ont considéré l'esthétique comme une science naturelle ; les autres, confondant l'expression avec l'impression, l'ont considérée comme une science psychologique ; d'autres, enfin, ont nié qu'il fût possible de la constituer en science, et l'ont envisagée comme un ensemble de faits historiques.

On n'a pas vu qu'elles appartiennent toutes deux aux sciences de l'*activité* ou des *valeurs humaines*, qu'elles sont les *sciences de l'esprit*.

Les théoriciens du langage ont mêlé ensemble les théories de l'*interjection* (mais le *aïe* que la douleur arrache n'est pas le *aïe* voulu, devenu mot), de l'*onomatopée* et de l'*associationisme*. Ils ont oublié qu'une science ne saurait se composer de faits disparates, accidentels. Ceux-là même qui ont conçu le langage comme une création de l'esprit en son origine, ont quelquefois voulu voir un phénomène d'association dans son développement, comme si l'association n'était pas encore, en pareil cas, une création !

La distinction entre le fait esthétique et le fait intellectuel se présente, en linguistique, sous la forme des rapports entre la *grammaire* et la *logique*. On a donné à cette question des solutions partiellement

justes ; on a déclaré ces rapports tantôt dissolubles et tantôt indissolubles. La solution vraie est que, si la forme logique est inséparable de la forme grammaticale (esthétique), celle-ci est séparable de celle-là.

Une phrase telle que « Pierre chemine dans les champs » est un acte esthétique ; l'analyse de cette phrase est un acte logique. L'expression est un *tout indivisible*. La même erreur qui consiste à établir des catégories linguistiques, à distinguer des parties du discours, (verbe, substantif, etc.), reparaît en esthétique avec la distinction des *genres* artistiques et littéraires. C'est une erreur de *classer* les langues, de chercher des faits linguistiques élémentaires, des racines. Une langue est chose individuelle ; une racine n'est rien, sans la parole, qu'un son physique. Le langage est une création continue. Il ne saurait y avoir une langue unique ; l'artifice ne saurait remplacer la vie.

Mais venons à la partie historique. L'esthétique, science de l'activité expressive (représentative, imaginative), n'a pu naître, écrit M. Croce, avant qu'on ait songé à définir scientifiquement la nature de l'imagination, de la représentation, de l'expression, — quel que soit le nom qu'on applique à cet effort de l'esprit, effort qui est *théorique*, mais non *intellectuel*, producteur de connaissance, mais connaissance de l'individuel, non pas de l'universel. Hors de ce point de vue, il n'est pour lui que déviations ou erreurs. Le monde gréco-romain a présenté toutes les formes principales de déviation : l'hédonisme, le moralisme ou pédagogisme, le mysticisme. On les suit, on les retrouve dans le moyen âge, et jusqu'à nos jours.

Baumgarten a donné un nom à la science ; il ne l'a pas constituée. A Vico, M. Croce attribue l'honneur d'avoir, le premier, entendu l'*imagination* d'une manière originale et pénétré la vraie nature de la poésie et de l'art.

Vico fait de la poésie une période de l'histoire humaine, histoire idéale dont les périodes ne sont pas des événements historiques, mais des moments de la vie spirituelle, des formes de l'esprit. Il en fait une forme de la conscience, qui précède l'intelligence et suit la sensation. L'imagination devance la philosophie. La mythologie, à ses yeux, est une vision spontanée de la vérité, telle qu'elle se présente d'abord à l'esprit des hommes. La poésie donne l'image ; la science et la philosophie, l'intelligible. Langage et poésie, enfin, lui apparaissent identiques en substance. Il se rattache à la grande réaction de la Renaissance contre le formalisme et le verbalisme scolastique ; il restaure la valeur des produits de l'imagination dans la vie individuelle et sociale. A la découverte de l'imagination créatrice se rapporte la plus large part de son œuvre.

Il reste pourtant des points obscurs dans la pensée de Vico. Ainsi, faute d'avoir distingué nettement entre l'histoire concrète et la philosophie de l'esprit, il suppose des périodes qui sont en quelque sorte une allégorie de cette philosophie et ne correspondent pas aux périodes

empiriques. Il dénie aux âges primitifs la logique, et réduit toutes leurs notions à la poésie, méconnaissant par là qu'une morale, une politique, une physique, si imparfaites soient-elles, supposent toujours l'œuvre de l'intelligence. Cette erreur même l'amène à se contredire, en assignant pour fin principale à la poésie l'enseignement des foules ignorantes, sans que d'ailleurs il retourne à la théorie de l'art pédagogique. Sa terminologie, d'autre part, n'est pas toujours bien fixée ; il ne faut donc que déterminer plus nettement les vérités entrevues par lui, et débarrasser enfin l'esthétique des résidus des vieilles rhétoriques et des vieilles poétiques.

M. Croce ne juge pas qu'on l'ait fait convenablement après Vico. Je ne le suivrai pas par tous les chemins de l'histoire. Très érudit il s'y montre, et souvent, sévère. Il est des écrivains qu'il ne ménage point ; ainsi Spencer et Taine.

Spencer, dont il accuse l'ignorance historique, lui paraît osciller entre le sensualisme et le moralisme. De même Sully et Bain, quoique mieux instruits que Spencer des choses de l'art. Allen lui semble avoir introduit des notions physiologiques sans valeur pour l'esthétique : il lui reproche d'avoir conservé la distinction entre l'activité utile et l'activité de luxe. Helmholtz, Strumpf, Brücke, Vernon Lee, ne prétendent pas du moins à tirer *toute* l'esthétique de la physique ; ils ne dépouillent pas l'esthétique de son caractère spirituel, ils se bornent à rechercher les raisons de plaire des impressions visuelles et auditives.

Quant à Taine, il a cédé à l'illusion de suivre la méthode des sciences naturelles. Mais il laisse bientôt là cette méthode pompeusement annoncée, parce qu'elle ne lui donne rien, et se remet « à analyser et définir comme un simple mortel ». Et quelles définitions ! L'art est une imitation, une imitation où l'artiste se propose de mettre en relief le caractère *essentiel* des choses ! C'est le retour à l'esthétique pédagogique, à une échelle des valeurs qui s'établirait sur le « degré d'importance du caractère », sur la « généralité de l'idée », et sur le « degré de bienfaisance ! »

Une réflexion s'impose toutefois à l'esprit du lecteur. Si l'art est un langage, un moyen d'expression (la proposition est évidente), cette expression a des rapports nécessaires avec les autres activités de l'homme, avec son intelligence, sa sensibilité, sa moralité, et l'on peut invoquer alors bien des excuses en faveur des écrivains qui se sont efforcés de mettre ces rapports en relief, bien qu'ils aient commis l'erreur de ramener l'art, tantôt à une fonction logique, tantôt à une fonction pédagogique, ou qu'ils l'aient rabaissé au simple rôle d'excitateur des sensations. Il reste encore que nous avons toujours à nous demander la raison du choix de ces moyens qui sont la musique, la peinture, et la raison du plaisir attaché à certaines combinaisons des sons et des couleurs, plutôt qu'à certaines autres. Le pourquoi de l'*impression* est aussi celui de l'*expression*, autant que le langage

parlé par l'artiste est entendu de l'auditeur et du spectateur. L'expression physique, enfin, pour n'être pas toute l'expression esthétique, n'en forme pas moins l'objet de recherches spéciales et intéressantes.

M. Croce se trouve conduit, nous l'avons vu déjà, à condamner la division en *genres* artistiques et littéraires, la distinction des *formes* de style et des *figures* de rhétorique comme moyens différents d'exprimer une même chose ; il proteste contre l'opposition du *goût* et du *génie* ; il répudie le point de vue de l'*évolution*, qui ne répond qu'à une construction métaphysique arbitraire et rapetisse l'histoire de l'art : il n'y a pas *unité* et *progression* dans l'art ; les œuvres des artistes sont des fragments de la vie universelle. L'auteur, en un mot, et c'est là son principal mérite, envisage avec largeur l'histoire aussi bien que la critique ; il veut qu'on se règle sur les conditions de la vie, non pas sur les petites raisons des rhétoriciens et des esthéticiens.

L. ARRÉAT.

IV. — Sociologie.

Gabriel Tarde. — PSYCHOLOGIE ÉCONOMIQUE, 2 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, Félix Alcan, 1902.

La psychologie économique de M. Tarde intéresse à la fois l'économie politique et la psychologie sociale. Un économiste en a fait la critique ici-même : nous nous proposons de l'étudier sommairement au point de vue sociologique.

I. — Dans une « partie préliminaire », l'auteur rappelle sommairement les grandes lignes de la cosmologie qu'il oppose à l'évolutionnisme : l'univers, on le sait, se présente à lui sous un triple aspect, la répétition, l'opposition, l'adaptation. C'est surtout dans le monde sociologique que cette triade est observable. *La sociologie est la psychologie intermentale* ; elle se subdivise en trois sciences, la sociologie élémentaire, ou étude des lois de l'imitation, théorie sociologique de la répétition ; la téléogie sociale, théorie des désirs et de leur opposition ; la logique sociale, théorie des croyances, de leur opposition et de leur harmonie. La science économique ne sera qu'une branche ou une application de la téléologie sociale, mais elle suppose la sociologie élémentaire et la logique sociale préalablement constituées.

Il en résulte que la vieille division, adoptée par les économistes — production, circulation, répartition, consommation — doit être abandonnée et remplacée par une triple théorie. En traitant de la répétition on exposera les données de la science ; en traitant de l'opposition on formulera les problèmes ; enfin la troisième partie, consacrée à l'adaptation, proposera des solutions.

Chemin faisant, l'auteur nous propose comme conclusion provisoire de la sociologie *une loi d'amplification historique* : les mêmes phé-

nomènes sociaux, les mêmes relations intermentales se répètent à tous les âges de l'humanité, mais dans des cercles dont le rayon s'agrandit toujours. Cette amplification est elle-même conditionnée par un fait astronomique, la rotondité de la terre, qui rend impossible, sinon difficile, l'unification de l'humanité sous la forme impériale, mais permet d'affirmer, avec Auguste Comte, l'unité sociale du genre humain.

La première partie (théorie de la répétition économique) est la moins originale, mais la griffe du lion y est cependant imprimée. La production n'est jamais que la *reproduction* d'une invention née dans un esprit individuel. Les désirs sont subordonnés aux croyances, en économie comme ailleurs; les besoins naissent de la combinaison des croyances et des désirs; ils se propagent par imitation, conformément aux lois générales qui régissent ce phénomène.

La notion de l'*homme économique* ainsi remplacée par celle des *relations intermentales*, l'auteur aborde l'étude du travail, de la monnaie et du capital.

La théorie du travail est un brillant paradoxe. A la valeur du travail ou de l'effort pénible l'auteur oppose, non comme on pourrait l'attendre d'un psychologue, celle du jeu spontané des facultés, mais celle du loisir. L'intention manifeste est de justifier l'existence de classes oisives, auxquelles l'auteur attribue, non sans témérité, la paternité des inventions. M. Tarde a été évidemment entraîné trop loin par le désir très légitime de réhabiliter l'invention et le loisir apparent qui la rend possible, mais il n'a pas suffisamment distingué entre les travailleurs improductifs et les classes qui vivent du revenu sans travail. Il serait facile de montrer que les travailleurs improductifs, sauf de très rares exceptions, sont toujours sortis, non des classes aristocratiques, mais des couches élevées des classes laborieuses, paysans propriétaires, artisans, etc.

Mieux assises et de plus grande portée sociologique sont les théories de la monnaie et du capital. L'existence de la monnaie est une manifestation de l'esprit mathématique, du besoin de compter, de nombrer, de trouver des rapports quantitatifs entre les choses. Elle n'est rien moins qu'une marchandise comme les autres. Introduite dans l'ordre économique, elle l'a peu à peu révolutionné. L'historien distingue en effet deux économies, l'économie terrienne et l'économie monétaire; elles agissent très différemment sur les désirs et par suite sur les rapports sociaux ainsi que sur le droit et le pouvoir qui en dérivent. La liberté chère au *paterfamilias* romain et au seigneur féodal était une *liberté terrienne*, liée à la volonté de vivre indépendant, sans désirs et sans curiosité, dans un cercle étroit; la liberté du financier cosmopolite est une *liberté monétaire*; elle suppose l'expansion des désirs vers un horizon illimité que paraît symboliser l'accumulation de la monnaie, dont la quantité est en apparence illimitée.

La monnaie représente ou, pour mieux dire, symbolise le capital. Mais il y a deux sortes de capitaux, les inventions et les instruments

de travail qui permettent d'appliquer celles-ci à la production. Cette partie du capital est secondaire, comparable aux cotylédons qui nourrissent le germe, mais ne sont pas nécessaires à son épanouissement.

Reprenant une remarque profonde, déjà faite à notre connaissance par Courcelle-Seneuil, l'auteur montre que la destruction de l'outillage est de peu d'importance, si le trésor des inventions subsiste et reste harmonique aux besoins, aux désirs de la société. Mais Courcelle-Seneuil ne donnait pas aux inventions le nom impropre de capitaux : il se bornait à montrer que les civilisations progressent non par l'accumulation des capitaux, mais par le développement de l'art.

Comme on le voit, cette première partie est déjà une théorie économique de l'invention ; mais ce n'est pas seulement le travail qui répète avec plus ou moins d'effort, de fatigue, d'ennui, une invention qui a été en partie due au jeu d'une imagination créatrice, c'est encore le besoin. La consommation est le fruit de découvertes véritables. Nos besoins nous sont suggérés comme les opérations qui permettent d'y satisfaire.

La théorie de l'opposition économique est, à notre avis, beaucoup plus profonde que la précédente. Ici le criminaliste se retrouve, quoiqu'il opère en quelque sorte derrière la scène. Si la première partie en effet nous rappelle presque à chaque pas les *Lois de l'imitation*, la seconde nous fait penser à la *Criminalité comparée*, autant qu'à l'*Opposition universelle*. L'auteur en effet étudie avec profondeur les crises et la concurrence dont les crises procèdent. Mais les crises et la concurrence sont rattachées à des luttes qui ont pour origine dernière le conflit intérieur des désirs. L'homme qui fait un achat ne lutte pas seulement contre les prétentions du vendeur et contre lui-même. Il ne peut satisfaire un désir qu'à la condition d'en mécontenter d'autres. Plus les désirs sont en lui nombreux et discordants, et plus cette lutte est intense. Dès lors, si nous comparons la société à un esprit polycéphale, les fluctuations des prix n'expriment autre chose que l'instabilité des désirs et l'impuissance des croyances à les discipliner. M. Tarde renouvelle ainsi la théorie de la concurrence ; il la montre d'autant plus vive, non pas, comme le voudrait la théorie régnante, à mesure que la population s'accroît sur un sol épuisé, mais à mesure que la logique sociale s'affaiblit et que prévaut l'incohérence mentale collective. Les crises ne sont donc que les effets naturels de cette dissolution de l'ordre économique.

On conçoit que l'auteur s'élève contre cet optimisme qui attribue à la concurrence tous les progrès effectués par l'industrie moderne. Les vertus prêtées ainsi à la concurrence « sont celles de deux facultés mentales qui ont souvent travaillé pour elle dans l'ombre, mais le plus souvent encore sans elle : l'imagination créatrice, source des inventions et l'intelligence calculatrice qui répand, exploite, utilise les inventions et en tire le meilleur parti ». Bien mieux : le spectacle des

bienfaits dont l'on peut, sans trop d'ironie, rendre grâce à la concurrence, doit conduire le sociologue à conclure, contre ses partisans optimistes, à un règne de finalité sociale où les oppositions économiques feront place à des adaptations. La lutte suscite l'effort « qui élève au plus haut point la finalité de l'organisme vivant, qui apaisse momentanément toutes ses oppositions intérieures et, grâce à cet état d'harmonie parfaite, le rend *créateur*. L'effort qu'elle suscite est précisément le contraire d'elle-même, c'est-à-dire un acte d'association organique, de collaboration corporelle et cérébrale intense, sans nulle discordance intérieure, et c'est cet effort qui est fécond et rénovateur ». (Tome II, livre II, chap. III, p. 2).

On pressent dès lors quelle sera la théorie de l'adaptation. La double adaptation des producteurs aux consommateurs et des producteurs à la production ne sera jamais l'œuvre d'un mécanisme social ou même d'un accroissement dans la complexité de la division du travail. L'harmonie économique doit refléter l'harmonie mentale, l'accord des désirs et, leur subordination aux croyances et dans l'esprit polycéphale et dans l'esprit individuel. Le problème que le socialisme a le mérite de poser en écartant l'optimisme superficiel qui attend l'harmonie des intérêts de l'incohérence des désirs, du chaos de la production et de la succession des crises, ne sera pas résolu par la constitution d'une association unitaire où disparaîtrait la propriété, car la propriété n'est pas un obstacle, mais une condition négative et positive de l'adaptation. Cette harmonie ne peut précéder la reconstitution de fortes croyances collectives; n'entendons pas par ces mots le retour impossible à une conception antiscientifique du monde, mais la victoire définitive de la science unie à l'altruisme.

« Sans une transformation profonde des sentiments moraux, nulle réorganisation durable des gouvernements n'est possible. Mais avant tout la règle de conduite dérive de la nature des convictions. Le problème moral est intimement lié, nous le savons, au problème intellectuel, c'est-à-dire scientifique et religieux. Avant que le problème moral et par suite politique et aussi bien économique comporte une solution définitive — provisoirement définitive — il faut que les hommes se soient de nouveau accordés spontanément dans une foi commune, sur certains points capitaux. Un accord de convictions fortes et logiques par la science, et non un équilibre d'opinions faibles et tolérantes par le scepticisme; un accord de passions fortes et concourant à un idéal commun par la haute morale sociale et non un équilibre de petits besoins et de petits échanges par l'industrialisme, voilà l'aspiration de l'évolution humaine. » (Tome II, p. 416-417.)

La guérison de l'anarchie morale rendra inutile l'association unitaire dont rêvent les socialistes. L'esprit d'association diversifiera assez les types sociaux pour que la liberté soit mise à l'abri de tout péril.

« La grande question qui se pose à nous est de savoir, non si l'esprit d'association ira se développant, ce qui n'est pas douteux, mais

bien si l'association ira s'unifiant, s'uniformisant, se centralisant, comme le suppose le socialisme, ou si elle ira se diversifiant et se compliquant dans une multiplication de sociétés multicolores. C'est cette seconde voie qui me parait devoir s'offrir au déploiement libre de l'association et je ne puis en citer un meilleur indice que le tableau de l'Allemagne actuelle, berceau du socialisme contemporain. » (Tome II, p. 419-420.)

Nous aurions donné une fausse idée de la doctrine sociale de M. Tarde si nos lecteurs pouvaient penser qu'il reprend purement et simplement l'idée directrice de la politique de Platon, la société image grossie de l'individu. Sans doute, « avant de s'harmoniser au-dehors, dans la société, les besoins ont dû s'harmoniser au-dedans de l'individu »[1] : mais « l'harmonie interne de l'individu avec lui-même et l'harmonie externe des individus entre eux sont donc intimement liées, puisque la première ne peut s'accomplir, dans l'individu social, que moyennant un plan, petit ou grand, d'organisation sociale plus ou moins partielle ou générale. Il n'en est pas moins vrai que l'adaptation sociale et l'adaptation individuelle font deux et que l'une peut progresser un certain temps pendant que l'autre décline »[2].

La solution de cette difficulté est que toute association, toute coopération est une invention déployée, servie, par une pluralité d'agents. « A l'origine de tout travail maintenant divisé, collectif, nous trouvons un travail indivis, individuel, accompli par un même travailleur dont les actes successifs formaient ainsi une harmonie individuelle, avant de donner lieu, plus tard, à une harmonie sociale. Puis, le progrès durable de la division du travail suppose des travailleurs qui ont trouvé leur assiette mentale et morale et se sont fixés en une spécialité. » (Ibid.)

Donc, toute association sort de la pensée d'un inventeur. L'invention, individuelle, contingente, imprévisible, tel est le suprême, le vrai ressort de la vie économique.

II

Nous sommes en présence d'un système fortement déduit.

Toute la doctrine économique est implicitement contenue dans le plan imposé à la science, c'est-à-dire qu'en absorbant l'économie politique dans la téléologie sociale, subordonnée elle-même à la logique sociale et à la sociologie élémentaire, l'auteur a implicitement posé les problèmes et préjugé les solutions. La psychologie sociale, ainsi divisée en trois sciences, dont l'une correspond à la répétition universelle, une autre à l'opposition, la troisième à l'adaptation, est elle-même déduite d'une cosmologie générale, d'une *Weltanschauung*,

1. Tome II, p. 217.
2. Tome II, livre III, chapitre I, p. 214.

plus satisfaisante sans doute que l'évolutionnisme, mais qui n'en est pas moins une métaphysique.

Il est hors de doute que la science économique appelle une reconstitution qu'elle attendrait vainement, soit de l'historisme allemand, soit du marxisme ou de ses héritiers déguisés. Est-ce en la subordonnant directement à la psychologie sociale que l'on obtiendra ce résultat? Ce n'est pas certain, car le fait économique ne naît pas de l'action de l'homme sur l'homme, mais de l'action de l'homme sur les choses. Quand une relation économique se forme entre A et B, c'est que tous deux ont agi soit sur une même chose *c*, soit sur un même système de choses *cdef*. La relation économique est toujours beaucoup plus instable que le lien social, néanmoins le lien social influe sur elle.

Ce sont des normes morales et juridiques qui règlent et conditionnent la production, la consommation, la distribution. Mais la connaissance de l'action qu'exercent les liens sociaux sur les relations d'ordre économique doit être demandée non à une méthode déductive, mais bien à une méthode génétique et comparative.

En préférant la méthode déductive à la méthode génétique, M. Tarde a été exposé, d'abord à sacrifier la psychologie physiologique à la psychologie sociale, puis inversement à subordonner toute la psychologie sociale ou intermentale à une hypothèse empruntée à la psychiâtrie.

Nous en voulons pour preuve sa théorie du besoin économique et sa conception des rapports entre l'invention personnelle et la formation de l'association.

Le besoin résulte selon M. Tarde, d'une combinaison de désirs et de croyances. Mais n'est-ce pas trop oublier que le besoin est d'abord, et avant tout, un phénomène psychophysiologique? Par exemple, le besoin de dormir dans un lit est un besoin économique car la fabrication d'un lit confortable met en œuvre, on peut le dire, l'industrie et l'agriculture des deux continents. Cependant ce besoin économique repose sur un double besoin physiologique, le besoin de dormir, le besoin de remédier à la perte de la chaleur animale qui accompagne le sommeil. Il est à remarquer que ce double besoin inspire à l'industrie animale la confection de nids et de terriers dont le lit n'est guère que la transformation humaine. Or M. Tarde accordera-t-il à l'animal des croyances et des suggestions de croyances? Faut-il inculquer une croyance à un angora pour le décider à dormir dans une corbeille bien capitonnée? Il me semble que la sensation et l'image qui la prolonge et la réveille suffisent. Bref, la théorie économique du besoin doit être avant tout demandée à la psychologie physiologique. Ce sont les besoins d'industrie qui ont une origine différente, mais ils dérivent directement des premiers.

Nierons-nous l'action des croyances sur la consommation? Ce serait mettre en doute les conclusions les mieux fondées de l'économie alle-

mande. Mais nous voudrions voir éviter ici une quadruple confusion à laquelle M. Tarde nous semble ne pas avoir échappé : 1° celle de la croyance au sens large ou du jugement et de la croyance au sens strict, croyance morale, religieuse, esthétique; 2° celle de la croyance spontanée et celle de la croyance suggérée; 3° celle de l'action directe et de l'action indirecte des croyances sociales; 4° celle de l'action positive et de l'action négative.

La conscience d'un besoin étant donnée, il faut pour appliquer une richesse à le satisfaire *croire utilisables* les propriétés de cette richesse. Il faut donc un jugement qui peut être subconscient et même se former dans l'intelligence d'un animal. Appelons, si l'on veut, ce jugement du terme de croyance. Il est hors de doute que s'il influe sur la consommation, il ne crée pas le besoin qui en est l'origine.

M. Tarde prouve l'action des besoins sur les croyances par la diffusion des modes, c'est-à-dire par l'imitation, qu'il identifie toujours à une suggestion de croyance. Les besoins économiques naîtraient donc, non de l'irritation interne des tendances et en dernier lieu de l'état de l'organisme, mais d'une action analogue à celle que l'hypnotiseur obtient dans les hôpitaux où l'on recueille les hystériques. Nous observons au contraire que, dans la plupart des cas, les besoins sont, non pas éveillés, mais dirigés, par des croyances spontanées, vers les richesses propres à les satisfaire. On n'a pas suggéré aux alcooliques que les boissons spiritueuses étaient propres à les stimuler et à les réchauffer : ils l'ont cru spontanément, sur la foi de sensations viscérales et kinesthétiques mal interprétées.

Si nous passons de la croyance au sens large à la croyance au sens strict, nous constatons l'immense influence des croyances religieuses, morales, esthétiques, non sur la naissance des besoins mais sur la consommation qui les satisfait ou les irrite. Il nous suffit de rappeler les exemples que Wundt a accumulés dans la première partie de son *Éthique*. Mais l'action des croyances est le plus souvent indirecte et elle est plutôt négative que positive. Par exemple l'hospitalité stimule la consommation et en même temps la rend harmonique aux tendances sociales, mais nos habitudes d'hospitalité dérivent de croyances religieuses depuis longtemps éteintes. Le repas des noces et le repas des funéraillles, qui tiennent encore tant de place dans les mœurs populaires, dérivent de la religion du foyer domestique; l'usage des toasts dérive de la cérémonie des libations. Ce sont les croyances des générations disparues qui règlent nos besoins actuels, mais elles les modèrent bien plus qu'elles ne les excitent. C'est ainsi que selon Sumner Maine, l'usage de doter les filles, inculqué aux Gaulois par le droit romain et la religion romaine, a beaucoup contribué à faire entrer dans les mœurs domestiques de la France l'habitude de l'épargne, c'est-à-dire de l'abstinence.

Une autre idée directrice de l'œuvre nous semble donner prise à la critique plus encore que la précédente. L'auteur la formule ainsi.

« *Un point sur lequel il importe d'insister, c'est que toute association est sortie du cerveau d'un homme et que chacune d'elles vaut ce que vaut l'idée de son fondateur* [1] ». Qui ne verrait là la négation de la psychologie sociale et son absorption dans la psychologie individuelle? Évidemment M. Tarde outre ici les concepts fondamentaux de sa sociologie, l'idée que tout fait social se ramène à une relation interpersonnelle et l'idée que l'harmonie ou la contradiction des éléments d'une société reproduit l'harmonie ou la contradiction des éléments d'un caractère personnel. Nous croyons que le gouvernement d'une association finit toujours par coïncider avec la volonté et les croyances d'une personnalité. Mais puisqu'il faut au moins deux individus pour constituer l'embryon d'une association, à l'origine de toute association est la réciprocité de tendances, d'instincts, sinon de pensées. M. Tarde méconnaît donc la loi de l'*unisson psychologique*, commune aux sociétés animales et aux sociétés humaines. La raison est sans doute qu'il écarte trop volontiers les enseignement de la psychologie comparée pour ceux de la psychiâtrie. Au fond de sa psychologie sociale, nous retrouvons toujours l'idée contestable empruntée par lui à Taine : c'est qu'une société d'hommes ou d'animaux normaux n'est qu'un hôpital d'aliénés ou d'hystériques et que la relation de l'hypnotiseur et de l'hypnotisé est le type et l'origine de la relation intermentale. Cette conception hyperaristocratique qui ferait dire à l'auteur comme à César, « *humanum paucis vivit genus* » aura affecté l'œuvre entière de M. Tarde et la *Psychologie économique* plus peut-être que toutes ses autres branches.

Et cependant il a écrit, non seulement une belle œuvre, mais une œuvre méritoire. Aristocrate et idéocrate, ennemi redoutable de la démocratie qu'il frappe dans sa racine, dans l'idée même de la réciprocité des services, il sait rester supérieur à l'esprit de classe qui a enseveli sous sa fange la pensée de tant d'économiste « libéraux. » Sans adhérer à aucune des écoles socialistes classiques, il a su, tout en sacrifiant à l'excès les titres du travail à ceux du loisir et les titres de l'effort à ceux du jeu spontané de l'intelligence, il a su condamner plus fortement que personne la politique économique fondée sur la concurrence et recommander l'association dans la coopération. Mieux que Comte et ses disciples, il a montré que l'harmonie des intérêts ne peut naître que de l'harmonie des sentiments et des consciences. S'il a placé les inventeurs sur un piédestal trop élevé, c'est moins pour abaisser le travail manuel que pour découronner la richesse au profit de l'intelligence. A l'optimisme inconséquent des fondateurs de l'économie politique, il substitue un optimisme plus élevé, plus philosophique, celui qui, répudiant la lutte et suspectant l'effort, attend tout d'une alliance entre les élans de l'amour et le libre jeu de l'imagination créatrice. Optimisme contestable cependant. Pour guérir les maux

1. Tome II, livre III, chapitre VI, § V, p. 408.

sur lesquels l'auteur a mis le doigt, il faudra réhabiliter et susciter l'effort, moins l'effort économique que l'effort intellectuel et surtout l'effort moral accompli collectivement.

GASTON RICHARD.

E. Tarbouriech. — LA CITÉ FUTURE. ESSAI D'UNE UTOPIE SCIENTIFIQUE. 1 vol. in-18 de 484 p., Stock, éditeur, Paris, 1902.

Ce livre est le fruit d'un très long et patient travail; on voit, en le lisant, que l'auteur a dépouillé une quantité énorme de documents; il nous apprend qu'il a préparé un projet de réforme de la justice qui pourrait s'appliquer maintenant ou dans la société collectiviste (p. 75) et qu'il a dans ses cartons une adaptation du décret du 31 mai 1862 à la comptabilité socialiste (p. 245). Il n'est donc pas étonnant s'il entre dans des détails minutieux sur les modèles des imprimés à adopter, sur les usages à suivre dans les bureaux; il va jusqu'à se demander si on ne pourrait pas se dispenser d'essuyer les assiettes (p. 181). Il n'est pas étonnant non plus qu'on relève çà et là quelques renseignements mal contrôlés sur l'agriculture; je trouve même à la page 205 que la ville d'Alençon s'opposa à ce que le chemin de fer de Paris à Cherbourg passât dans son territoire! — Je ne m'arrête pas à ces détails. J'ai écrit bien souvent que pour juger un sociologiste, il faut chercher comment il comprend les relations de famille : notre auteur entend que le mariage soit contrôlé par les médecins (p. 305). Il confie aussi aux médecins le soin de supprimer les enfants qui ne leur paraissent pas dignes de vivre (p. 306). Ce sont là des idées bien bizarres.

Les personnes qui s'occupent des sciences sociales ne peuvent manquer d'être frappées de la multiplicité des œuvres utopiques actuelles; ce phénomène devrait être expliqué; il me paraît se rattacher d'une manière très étroite à l'affaiblissement des idées socialistes : le socialisme devient littéraire et c'est ainsi que M. T. peut citer M. A. France comme une autorité scientifique. Ces utopies ont pour base l'espoir de donner à tout le monde la grande vie qui plaît aux gens de lettres ou aux hommes occupant des professions libérales. M. T. constate, lui-même, que le socialisme « au grand scandale de *certaine école française*, [revient] à la vieille formule du socialisme utopique, sentimental, préscientifique : de chacun suivant sa force, à chacun suivant ses besoins » (p. 20). Cette école est celle du marxisme; Deville et Guesde n'ont pas eu assez de moqueries pour la formule que notre auteur accepte.

G. SOREL.

Alfred Aubert. — LE MÉDIO-SOCIAL. 1 vol. in-8°, XV-227 p., Paris, Moll, 1902.

Dans une langue souvent obscure et toujours surchargée de néologismes, l'auteur traite un problème que l'on peut formuler ainsi : Comment en un milieu aussi nivelé, aussi uniforme que la démocratie française, la formation du criminel, de l'homme extra-social est-elle possible ? L'auteur répond en montrant que les facteurs qui déterminent la formation de l'homme moyen ont pour effet d'affaiblir la volonté personnelle et de former des caractères instables et amorphes. La tradition est affaiblie, renversée, mais n'est pas remplacée par une vie morale intérieure, personnelle à l'agent. L'hédonisme règne et donne lieu aux courants sociaux les plus forts. Or l'exagération des traits qui caractérisent l'homme moyen (amour du gain, des distinctions extérieures, des plaisirs faciles) suffit à faire apparaitre le délinquant.

L'auteur, comme on le voit, a mis en œuvre la psychologie sociale de M. Tarde et la théorie des caractères de M. Ribot. Mais son contact quotidien avec les délinquants (il est juge d'instruction au tribunal de Grasse) lui a permis d'avoir une impression vivante des réalités sociales. Néanmoins, pour le critique, il est évident que l'auteur a reconstitué l'homme moyen en s'appuyant sur sa connaissance du délinquant. Toutefois il a mis le doigt sur notre grande plaie morale, la faiblesse de la volonté personnelle, effet de l'éducation publique et, ajouterons-nous, domestique.

GASTON RICHARD.

Alfred Niceforo. — LA SOCIOLOGIE CRIMINELLE. (Leçon faite à l'Université de Lausanne. Extrait de la *Scuola positiva.*) — LES TRANSFORMATIONS DU CRIME ET LA CIVILISATIONS MODERNE. (Leçon d'ouverture d'un cours de droit pénal fait à l'Université de Lausanne.)

Le nom d'Alfred Niceforo est bien connu de tous ceux qui s'intéressent aux transformations des théories du droit pénal ; il a préludé à l'exposition des doctrines de la sociologie criminelle par de patientes études sur la criminalité de la Sardaigne, de la Sicile, de l'Italie méridionale et de la ville de Rome, études dans lesquelles il a uni la méthode monographique et celle du statisticien [1]. Dans les deux brochures dont nous allons présenter une brève analyse, il esquisse une vue de la sociologie criminelle, assez différente de celle de l'école de Turin.

I. — Par opposition au droit pénal appuyé sur l'idée du libre arbitre, la sociologie criminelle est l'étude des causes du crime ; c'est l'antithèse de la métaphysique et du positivisme transportée dans un

1. *La delinquenza in Sardegna* (Palerme, Saudron). — *L'Italia barbara contemporanea* (*Ibid.*). — *La mala vita à Roma* (en collaboration avec Sighele), etc.

domaine défini. La sociologie criminelle a appris de la psychologie expérimentale à connaître les preuves du déterminisme de l'acte volontaire et, de la psychiâtrie elle a retenu l'anomalie du criminel. Pratiquement, une exposition de la sociologie criminelle se divise en trois moments. C'est d'abord une étude des causes naturelles du crime, pour laquelle on fait appel à la sociogéographie, à la sociologie, au sens strict, ou étude du milieu économique et à la psychologie criminelle. Le second moment est la recherche du critérium du crime et des moyens de répression ; c'est le droit pénal renouvelé et subordonné à la science. Vient enfin, en troisième lieu, la constitution d'une politique criminelle qui a pour objet la prévention du crime.

II. — La seconde leçon inaugure un cours de droit pénal par une étude des rapports entre la civilisation et la criminalité. Le mérite de l'auteur est d'avoir comparé méthodiquement des types de civilisation distincts, tout en mettant à profit les données de la statistique morale, combinant ainsi le point de vue de l'ethnologiste et celui du statisticien. C'est ainsi que l'auteur compare terme à terme la statistique italienne à la statistique nord-américaine, et en Italie la statistique des districts ruraux à celle des villes.

Il dégage de cette comparaison l'idée qu'il y a, au point de vue criminologique, deux types de civilisation, dont l'un est éprouvé par la violence et l'autre par la fraude. Les pays relativement moins civilisés (Italie méridionale, États occidentaux de l'Union américaine), tendent à avoir un nombre de crimes violents supérieur à celui de régions où l'instruction et l'activité économique sont plus développés (Italie du Nord, États orientaux de l'Union). — Les crimes de ce genre décroissent dans les villes plus que dans les campagnes. Inversement la civilisation urbaine tend à accroître les escroqueries, les banqueroutes, les fraudes commerciales et elle fait disparaître l'immunité des mineurs et des femmes relativement au crime.

En revanche, la civilisation moderne tend à effacer la distinction du crime naturel, attentat à la nature humaine, et du crime légal, attentat aux privilèges de classes garantis par l'État. La Russie fait seule exception, mais la civilisation urbaine n'est pas constituée dans l'Europe orientale.

On pourra reprocher à l'auteur de définir les types de civilisation par la criminalité qui s'y produit et objecter que le crime n'est qu'un incident dans la vie d'une société. Cette erreur est facile à corriger dans l'hypothèse même de l'auteur. La criminalité violente correspond à une civilisation rurale et traditionnaliste, assise sur la famille et l'hérédité professionnelle; la criminalité frauduleuse à une civilisation novatrice, mais socialement instable.

GASTON RICHARD.

Perrone Capano. — L'ANARCHIA DEL PUNTO DE VISTA ANTROPOLOGICO E SOCIALE. Brochure in-6°, 114 p. Édité par la *Rassegna italiana*, Naples, 1901.

Trois idées principales forment le contenu de cette étude : 1° L'anarchie est un cas particulier d'une protestation séculaire de la nature humaine contre l'évolution du pouvoir et de l'ordre social, protestation qui a pris en d'autres temps soit la forme du mysticisme des *érémites*, soit celle du brigandage ; 2° Pour former l'anarchiste militant il a fallu un concours de conditions, les unes historiques, les autres économiques, les autres biologiques. Historiquement, il a fallu que les doctrines révolutionnaires se formassent et s'exaspérassent au XVIIIe siècle, avec Rousseau, Raynal, Mably, Helvétius, Godwin. — Économiquement, il a fallu que le prolétariat pût se constituer et engager la lutte contre le capital, sous la direction de chefs intellectuels qui ont modifié les doctrines révolutionnaires dans le sens de la lutte des classes, tels : Proudhon, Max Stirner, Bakounine, Kropotkine. — Théorique dans les classes cultivées, l'idée anarchique devient un motif d'action chez les classes incultes, surtout dans le midi de l'Europe. Mais nous n'aurions pas l'explication du crime anarchiste sans un dernier facteur individuel, la *persistance du caractère épileptoïde*, qui a pour effet la transformation de la pitié en haine. — La troisième idée, tout à fait personnelle à l'auteur, est que le crime anarchiste est un suicide indirect. En commettant un homicide et en se livrant à l'application des sanctions légales, l'anarchiste se sacrifie à un idéal mal compris et qu'il veut impatiemment réaliser.

La critique doit faire des réserves sur la façon un peu cavalière dont l'auteur traite l'histoire des doctrines. Rousseau et Mably ne sont rien moins que des apôtres de l'anarchie. Si Rousseau a paru d'abord incliner vers l'individualisme, sa doctrine de la volonté générale oblige à le classer parmi les universalistes. — Mais le mérite de l'étude de Perrone Capano est d'avoir montré dans le crime anarchiste l'héritage de toutes les luttes politiques et sociales soutenues par le libéralisme et la démocratie dans les temps modernes, et l'analogue des attentats qui ont accompagné ces luttes. D'où cette conséquence : le crime anarchiste ne disparaîtra pas devant des lois d'exception, mais devant la cristallisation des mœurs libérales et démocratiques.

GASTON RICHARD.

V. — Histoire de la philosophie.

Paul Dubois. — COUSIN, JOUFFROY, DAMIRON. *Souvenirs* publiés avec une introduction par ADOLPHE LAIR, Paris, Perrin, 1902, in-12 de LVI-242 p.

Après les lettres de Jouffroy, dont il a déjà été rendu compte dans cette *Revue* (n° de décembre 1901), M. Lair publie les souvenirs de

Dubois sur Cousin, Jouffroy et Damiron. Il en apprécie sainement l'intérêt en ces termes : « Sans rien apprendre peut-être de tout à fait ignoré, ils éclairent de quelques traits nouveaux ces figures déjà connues » (p. LV). C'est ainsi par exemple qu'on y trouve des indications sur l'arrestation de Cousin en Allemagne (57-63), sur les modifications que subit le récit d'un même fait par Cousin à des dates différentes (45), sur les transformations profondes apportées à ses leçons dans leur rédaction (73); sur le rôle politique de Jouffroy (125 et suiv.) et sur les essais théâtraux qui furent pour lui, comme pour Descartes et Claude Bernard, si je ne me trompe, les premières manifestations d'une activité qui se tourna ensuite vers des travaux d'un autre ordre (106). Je ne puis que louer Dubois d'appeler la doctrine spiritualiste une philosophie d'école (3 et suiv.) ayant moi-même, dans des conférences faites l'année dernière à Glasgow sur la philosophie écossaise et la philosophie éclectique, insisté sur ce trait commun aux deux écoles, que Cousin avait déjà lui-même signalé avec éloge dans la philosophie écossaise. Mais le principal mérite de cette esquisse est dans sa méthode, qui est selon moi la véritable méthode en histoire de la philosophie, et que Dubois énonce en termes exprès (L et suiv.). Dans le philosophe, il veut étudier l'homme, ce qui est peut-être le véritable moyen de connaître le philosophe non du dehors, par des expressions momentanées et figées de sa pensée, mais du dedans; c'est ce qu'il fait en particulier pour Damiron; et son incompétence relative en philosophie, où il avoue n'être pas spécialiste, est à ce point de vue un avantage plutôt qu'un inconvénient. Il y a peut-être cependant quelque abus dans l'emploi qu'il fait de cette méthode; et il faut sans doute beaucoup de bonne volonté pour voir dans une remarque grammaticale de Cousin à quinze ans, l'annonce de son rôle futur de chef d'école (28). Mais je partage complètement son opinion sur Cousin (XII et suiv.) et sur son rôle philosophique (140). Il attribue une importance légitime pour les doctrines des auteurs qu'il examine au milieu (40), à la naissance villageoise de Jouffroy et Damiron (105); rapporte à l'origine franc-comtoise du premier ses tendances narquoises (110), et voit dans l'époque de René, d'Adolphe et d'Oberman une explication partielle de certains traits de son caractère. Il marque également avec justesse, bien que très en bref, la préparation de la doctrine spiritualiste par les aspirations religieuses de l'époque immédiatement antérieure (12-14). Je ne crois pas qu'il y ait grand'chose à tirer du témoignage de Dubois, pas plus que de celui de M. Waddington, donné en appendice, sur le rapport du spiritualisme de Cousin à l'orthodoxie catholique. L'introduction de M. Lair se lit facilement et contient d'intéressants extraits de la correspondance et des souvenirs de Dubois.

G.-H. LUQUET.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

1902. January-October.

Bradley. — *Sur l'attention active.* Elle implique une volition ou une série de volitions de la part du sujet, qui doit faire quelque chose pour soutenir et maintenir l'objet. Les objets peuvent apparaitre de temps en temps et même subir un développement comme idée (quoique court) ; mais si, de mon côté, je ne fais rien pour les développer activement, il n'y a pas d'attention : en d'autres termes l'idée de l'objet n'est pas en réalité « mon idée ».

Benn. — *La dernière ontologie de Platon.*

Mackenzie. — *Le point de vue hégélien.* La signification réelle de l'enseignement de Hegel est moins dans son système que dans son point de vue ; à cet égard, on peut le rapprocher d'Aristote. Plus que tout autre dans les temps modernes, il nous a fourni un point de vue compréhensif d'où nous pouvons étudier les divers problèmes de la philosophie.

Singer. — *Choix et nature.* L'individu est placé en face d'un groupe de faits, non de faits bruts, mais qui dans le passé ont déjà subi une interprétation, un choix. A aucun moment, il ne se trouve en situation purement de fait et telle qu'elle ne puisse être changée par une réinterprétation. L'importance réelle de l'observation, c'est d'exciter à des interprétations nouvelles. Le choix n'est pas propre à l'individu, mais à la société à laquelle il appartient. Comme type de choix ou d'universel désir, l'auteur a choisi l'unité maximum ; il est plutôt d'ordre froid, intellectuel. On pourrait se demander s'il n'enveloppe pas aussi la bonté et la beauté de notre monde. Il se peut que les concepts d'unité, de bonté et de beauté soient plus étroitement alliés qu'il ne semble. La formule scolastique : « Quod libet ens est unum et verum et bonum » peut être profondément vraie.

Rashdall. — *La commensurabilité de toutes les valeurs.* L'auteur dans un précédent article a plaidé la possibilité d'un calcul hédonistique : qu'on peut comparer les différentes catégories de plaisirs et dire quel est le plus grand, en tenant compte de la durée et de l'intensité. Il examine cette objection : Tel acte produira un grand plaisir ; mais ce plaisir ne peut balancer un mal qu'il implique. En fait, il y a plusieurs espèces de valeurs. Que nous comparions le plaisir ou la cul-

ture intellectuelle, ou la moralité, tout ce que nous pouvons faire, c'est de dire ce qui nous paraît le plus digne de valeur. On pourrait établir une échelle ascendante des biens, depuis le simple agrément sensoriel jusqu'à la bonne volonté elle-même.

F. ADLER. — *Critiques de l'Éthique de Kant.* Elles sont résumées par l'auteur comme il suit : 1° mauvaise définition du libre arbitre ; 2° en posant la nécessité et l'universalité vides comme les caractéristiques de la loi morale, il nous offre un fantôme de la loi naturelle et nous représente la nécessité qui accompagne le processus synthétique, comme si elle pouvait exister en dehors du processus lui-même ; 3° son schème de la moralité fondé sur la rationalité pure est en l'air et n'a pas de pied sur terre ; 4° les règles morales ne peuvent être déduites de l'impératif catégorique ; 5° la conception de l'homme comme fin en lui-même ne peut être justifiée dans son propre système ; 6° enfin son éthique est individualiste et ne peut nous servir pour les besoins les plus pressants de l'époque actuelle.

SCHILLER. — *La connaissance inutile.* Récit allégorique d'une entrevue et d'un dialogue avec Platon.

GOLDSTEIN. — *La note fondamentale de la philosophie de Nietzsche.* Cette philosophie a été d'abord l'objet du sarcasme, plus tard d'une appréciation critique. L'Angleterre n'a guère atteint jusqu'ici ce second stade. Or, la philosophie de Nietzsche a un caractère européen. Elle se réduit à deux traits essentiels et caractéristiques : la transmutation des valeurs, le surhomme. L'importance de Nietzsche est dans les tendances générales qu'il suggère en opposition profonde avec les préjugés stéréotypés. Il n'est pas du nombre de ces philosophes qui ont donné des vérités nouvelles à l'humanité, mais il est de ceux qui éveillent l'humanité en posant des questions nouvelles.

BRADLEY. — *Le conflit mental et l'imputation.* Le but de cet article est d'étudier le conflit des idées dans l'esprit en général et spécialement le conflit des idées dans le désir et l'impulsion ; puis de mettre en lumière les principes d'après lesquels nous imputons nos actions à nous-mêmes ou au contraire nous les désavouons. La volonté peut être définie la réalisation par le moi d'une idée avec laquelle le moi est identifié ; mais il faut toujours se rappeler qu'un élément subordonné contenu dans une idée n'a pas le droit d'être compté comme une idée, s'il est pris en lui-même. En tout cas, nous devons toujours éviter de faire appel à une volonté inconnue. S'il y a des faits que nous ne pouvons expliquer, recueillons-les et ils doivent être classés comme inexplicables. La psychologie n'a rien à gagner en la rapportant à un pouvoir inconnu, de quelque nom qu'on le désigne.

MAC COLL. *La logique symbolique.* Quatrième article d'une série dont le dernier a paru en 1900. L'auteur, sous une forme très technique et avec beaucoup de formules, étudie la logique pure abstraite ou générale et le raisonnement brut comparé au raisonnement humain.

MAC DOUGALL. — *Les facteurs physiologiques du processus de l'at-*

tention (1er article). L'auteur adopte la définition d'Ebbinghaus : « L'attention est le résultat d'un processus de sélection ; il consiste en retrécissement ou concentration de l'esprit sur un certain nombre de sensations et d'images que les conditions externes actuelles rendent possibles ». Le problème de l'attention renferme les questions suivantes : 1° quelle est sa nature comme état de conscience ; 2° quels sont les facteurs qui font la sélection entre les divers états qui tendent vers le foyer de la conscience et font prédominer l'un à l'exclusion des autres ; 3° comment ces facteurs agissent-ils exactement ? — Les principaux facteurs de l'attention sont un état d'éveil de l'esprit, le degré de sensibilité des organes, l'intensité ou la nouveauté relative des stimulus ; les ajustements moteurs, l'existence dans le cerveau de certaines dispositions physiologiques, susceptibles d'être excitées par les stimulus, la constellation d'états antérieurs associés à celui qui est présenté, l'état d'esprit que Lewes a appelé une « préperception », l'intérêt émotionnel, les changements vasculaires, l'effort volontaire, l'inhibition de tous les processus mentaux, sauf celui qui concerne l'objet de l'attention. L'auteur n'étudie pour le moment que l'attention involontaire, il nous donne un diagramme assez compliqué de ses conditions physiologiques et s'attache à l'expliquer et à le justifier.

BRADLEY. — *La définition de la volonté* (1er article). « Une volition est la réalisation par le moi d'une idée avec laquelle le moi est identifié. » On peut parler d'une volonté permanente, comme d'une attention ou d'une croyance permanente, mais au sens propre, il n'y a de volonté actuelle que dans les volitions. Dans une volition il y a : 1° l'existence ; 2° l'idée d'un changement ; 3° le changement actuel de l'existence par l'idée ou le contenu de l'idée ; 4° dans ce changement le moi se sent réalisé. La volition est un événement interne ; mais la prévalence d'une idée n'est-elle pas différente de sa réalisation en fait ? L'existence interne ou externe qui est changée par l'idée est, en un sens spécial, un non-moi opposé au moi interne ; cette opposition est essentielle à la volonté. L'auteur étudie la volition complète et incomplète ; puis il examine quelques objections : 1° on dit que la volition implique toujours jugement ou croyance relativement à l'avenir : ce que Bradley rejette pour la plupart des cas, ainsi que la doctrine que le désir est essentiel à la volonté ; 2° on dit que l'idée n'est pas essentielle à la volition ; c'est la confondre avec les impulsions ; 3° on trouvera sa définition trop étroite ou trop large. Discussion détaillée sur ce point.

RUTGERS MARSHALL. — *L'unité de processus dans la conscience.* L'auteur se place d'abord au point de vue du biologiste, passe en revue un certain nombre d'attitudes par lesquelles la conscience se révèle chez les animaux ou chez l'homme. Il se place ensuite au point de vue du psychologue découvrant, par hypothèse, que ses états mentaux ont quelques relations avec le corps ; puis découvrant peu à peu la correspondance entre les activités des systèmes nerveux et des sys-

tèmes psychiques, l'auteur présente et commente plusieurs diagrammes. En assumant tour à tour l'attitude du biologiste idéal et celle du psychologue introspectif idéal, on est conduit à admettre une unité de processus d'unité dans toutes les activités animales, aussi bien que dans toutes les phases complexes de notre vie consciente. Il combat le « péché mignon » du psychologue qui consiste à admettre que parce qu'un acte est la manifestation naturelle d'un certain processus mental, il a la même signification dans tous les cas. On a le tort d'isoler un acte de la totalité de ses conditions. A ce sujet, critique des théories de Lloyd Morgan.

Mac Taggart. — *Traitement des catégories de qualité dans Hegel.*

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

H. Brémond. — *Ames religieuses.* In-12, Paris, Perrin.

Bouglé. — *Vie spirituelle et action sociale.* In-12, Paris, Cornély.

Ossip-Lourié. — *Nouvelles pensées de Tolstoï.* In-8°, Paris, Alcan.

G. Compayré. — *Les Grands éducateurs : Jean Macé et l'instruction obligatoire.* In-12, Paris, Delaplane.

A. Fouillée. — *La Conception morale et civique de l'enseignement.* In-8°, Paris, édition de la *Revue Bleue.*

Vaschide et Vurpas. — *La Logique morbide. I. L'analyse mentale.* In-12, Paris, Rudeval.

Lasserre (Pierre). — *La Morale de Nietzsche.* In-12, Paris. (*Mercure de France.*)

F. Paulhan. — *Analystes et esprits synthétiques.* In-12, Paris, Alcan.

D. Gerval. — *L'Aube de la Justice.* In-18, Paris et Lyon, Storck.

Dr Dubuisson. — *Les Voleuses de grands magasins.* In-18, Paris et Lyon, Storck.

A. Godard. — *La Vérité religieuse.* In-12, Paris, Bloud.

G. Milhaud. — *Le Positivisme et le progrès de l'esprit.* In-12, Paris, Alcan.

H. Poincaré. — *La Science et l'hypothèse.* In-12, Paris, Flammarion.

Ch. Renouvier. — *Le Personnalisme.* In-8°, Paris, Alcan.

F. Nietzsche. — *Le voyageur et son ombre*, trad. par A. Albert. In-12, Paris. (*Mercure de France.*)

Dubois (Lucien). — *Bayle et la Tolérance.* In-8°, Paris, Chevalier-Marescq.

J. Sully. — *An Essay on Laughter.* In-8°, London, Longmans.

Norman Smith. — *Studies in the Cartesian Philosophy.* In-8°, London, Macmillan.

G. Spiller. — *The Mind of Man : a Text book of Psychology.* In-8°, London, Swan Sonnenschein C°.

H. Maudsley. — *Life in Mind and Conduct : Studies of organic in human Nature.* In-8°, London, Macmillan.

J. Adam. — *The Republic of Plato, with critical Notices,* 2 vol. In-8°, Cambridge University Press.

H. Pöhlmann. — *Euckens Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen.* In-8°, Berlin, Reuter und Reichard.

F. Medicus. — *Kants Philosophie der Geschichte.* In-8°, Berlin, Reuter and Reichard.

Netschajeff. — *Ueber Memoriren.* In-8° (Même librairie).

Marx Lobsien. — *Die Schwankungen der psychischen Kapazität.* In-8° (Même librairie).

Kraepelin. — *Die Arbeitscurve.* In-8°, Leipzig, Engelmann.

Selle. — *Die Philosophie der Weltmacht.* In-8°, Leipzig, Barth.

Wundt. — *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* II, Bd. 5. Aufl. In-8°, Leipzig, Engelmann.

Ungern-Steinberg (Isabelle, Jungfrau von). — *Nietzsche in Spiegelbilde seiner Schrift.* In-8°, Leipzig, Naumann.

Ziehen. — *Leitfaden der physiologischen Psychologie in 15 Vorlesungen.* In-8° (6e édit.), Iena, Fischer.

Kirschmann. — *Die Dimensionen der Raumes.* In-8°, Leipzig, Engelmann.

Jerusalem. — *Lehrbuch der Psychologie.* 3e Aufl. In-8°, Wien, Braumüller.

Dispensa. — *La Scienza dell' ensegnamento fondata sulla sociologia.* In-12, Bologna, Albertozzi.

A. Piazzi. — *La Scuola media e la classe dirigenti.* In-8°, Milano, Naplo.

Cesca. — *La religione morale.* In-12, Bologna, Zanichelli.

A. Raimund. — *Racconti prodigiosi.* In-12, Torino, Baravelle.

Radulescu-Motru. — *Stiinta si energia.* In-12, Bucarest, Socecu.

Germano Stanislao. — *Prælectiones philosophiæ scolastiæ.* I. In-8°, Roma, Pustet.

Pekar. — *A filozofia törtenete.* In-8°, Budapest.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LIV

NOTES ET DOCUMENTS

REVUES GÉNÉRALES ET CRITIQUES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

